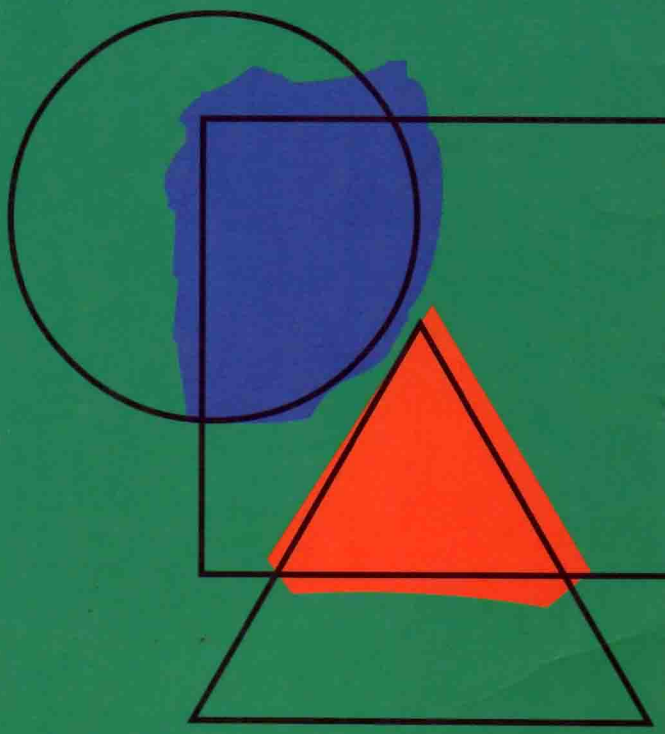
Jacques Derrida

Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl



BORDES MANANTIAL

ACCESO ABIERTO

INTRODUCCIÓN A "EL ORIGEN DE LA GEOMETRÍA" DE HUSSERL

JACQUES DERRIDA

INTRODUCCIÓN A "EL ORIGEN DE LA GEOMETRÍA" DE HUSSERL

MANANTIAL
Buenos Aires

Título original: *L'origine de la géométrie*
© 1962, Presses Universitaires de France, París

Esta obra fue publicada con el apoyo del
Ministerio de Asuntos Extranjeros y del Servicio Cultural
de la Embajada de Francia en la Argentina

Traducción del texto de Derrida: Diana Cohen

Traducción del texto de Husserl del francés: Vera Waksman

Revisión técnica de toda la obra: Luis Rabanaque

Cuidado de la edición: Diana Cohen y Alfredo Zinnot

Diseño de tapa: Estudio R

CREATIVE COMMONS

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina

© 2000, de la traducción y de esta edición en castellano,
Ediciones Manantial SRL
Avda. de Mayo 1365, 6° piso,
(1085) Buenos Aires, Argentina
Telefax: 54 11 4383-7350 / 4383-6059
E-mail: info@emanantial.com.ar
www.emanantial.com.ar

ISBN: 987-500-48-5

Derechos reservados
Prohibida su reproducción total o parcial

ÍNDICE

Nota de la edición castellana 9

Nota de la edición francesa 10

Introducción 11

"El origen de la geometría" 163

Notas críticas 193

NOTA DE LA EDICIÓN CASTELLANA

Para poder lograr coherencia interna del texto hemos traducido el texto de Husserl El origen de la geometría *y todas las referencias de su obra citadas por Derrida desde la traducción francesa realizada por él. De este modo se ha podido mantener la hilación de los comentarios y las referencias de la introducción al texto de la traducción.*

Advertimos que este procedimiento puede haber generado divergencias en relación con el texto original en alemán de Husserl.

NOTA DE LA EDICIÓN FRANCESA

El texto cuya traducción presentamos aquí fue publicado por primera vez, en su forma íntegra original, por Walter Biemel, en el volumen VI de la Husserliana: "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, *Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie" (La Haya, M. Nijhoff, 1954). Allí se lo clasifica como texto anexo nº III (págs. 365-86) al parágrafo de "Krisis..." consagrado a la "geometría pura" (parte II, § 9 a, págs. 21-5). Para nuestra traducción nos hemos remitido a esta edición crítica.*

El manuscrito original data de 1936. Su transcripción dactilográfica no lleva título alguno. Eugen Fink, autor de esa transcripción, publicó asimismo una versión elaborada en la Revue internationale de Philosophie *(núm. 2, 15 de enero de 1939, págs. 203-225), con el título:* "Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem". *Desde entonces el texto ha sido leído y, con frecuencia, citado bajo esa forma. Su historia, al menos, le confería, pues, ya cierto derecho a la independencia.*

Le agradecemos al R.P.H.L. Van Breda y al editor M.M. Nijhoff el habernos autorizado a presentar la traducción separada de este texto.

INTRODUCCIÓN

Por su fecha y por sus temas, esta meditación de Husserl pertenece al último grupo de escritos reunidos en torno a *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.*[1] Está profundamente enraizada con esa obra y, en tal medida, su originalidad corre el riesgo de no resultar inmediatamente manifiesta. Si *El origen de la geometría* se distingue de *Krisis...*, no es por la novedad de sus descripciones. Casi todos sus motivos ya están presentes en otras investigaciones, a veces muy anteriores y a veces más o menos contemporáneas. Se trata, en efecto, también aquí, del estatuto de los objetos ideales de la ciencia –de la que la geometría es un ejemplo–, de su producción por actos de identificación de lo *"mismo"*, de la constitución de la exactitud por idealización y paso al límite a partir de los materiales sensibles, finitos y precientíficos del mundo de la vida. Se trata, también aquí, de las condiciones de posibilidad, solidarias y concretas, de estos objetos ideales: el lenguaje, la intersubjetividad, el mundo, como unidad de un suelo y de un horizonte. En fin,

1. *Husserliana*, Band VI, Herausgegeben von Walter Biemel, La Haya, M. Nijhoff, 1954. En las referencias la mencionaremos como *"Krisis..."* o "*K*".

continúan aplicándose las técnicas de la descripción fenomenológica, especialmente la de las diversas reducciones. A Husserl, la validez y la fecundidad de estas técnicas le parecen más firmes que nunca.

En una primera aproximación, *El origen de la geometría* tampoco se distingue por el doble haz de críticas que en ella se han visto dirigidas, por una parte, contra una cierta irresponsabilidad tecnicista y objetivista en la práctica de la ciencia y de la filosofía; por otra, contra un historicismo enceguecido por el culto empirista del *hecho* y la presunción causalista. Las primeras críticas estaban en el punto de partida de *Logique formelle et logique transcendantale*, de las *Méditations cartésiennes* y de *Krisis*.... Las segundas habían aparecido mucho antes, en las *Recherches logiques*, en *La philosophie comme science rigoureuse*, de la que eran la preocupación esencial, y en *Idées... I*. La reducción –si no la condena– del genetismo historicista fue siempre solidaria de la del psicogenetismo; y una vez que cierta historicidad se convirtió en tema de la fenomenología, aunque a costa de muchas dificultades, ya no se podrá volver atrás.

Pero las dos denuncias, la del historicismo y la del objetivismo, nunca habían estado tan orgánicamente unidas como en *El origen de la geometría*, en que proceden de un mismo impulso y se implican mutuamente a lo largo de un itinerario cuya marcha es, por momentos, desconcertante.[2] Ahora bien: la singularidad de nuestro texto estriba en que la conjunción de dos rechazos clásicos y probados suscita un designio inédito: por una parte, dar a luz un nuevo tipo o una nueva profundidad de la historicidad y, por otra, determinar, correlativamente, los nuevos instrumentos y la dirección original de la reflexión histórica. La historicidad de las objetidades* ideales, es decir, su *origen* y su *tradición* –en el sentido ambiguo de este término, que implica a la vez el movimiento de la transmisión y la perduración de la herencia– obedece a reglas insólitas, que no son ni las de los encadenamientos fácticos de la historia empírica ni las de un enriquecimien-

2. Estas páginas de Husserl, escritas por él en principio para sí mismo, poseen el ritmo de un pensamiento que se busca más de lo que se expone. Pero aquí la discontinuidad aparente resulta también de un método siempre regresivo, que elige sus interrupciones y multiplica los retornos hacia su comienzo con el fin de retomarlo cada vez bajo una luz recurrente.

* Cf. nota 22 [n. del t.].

to ideal y ahistórico. El nacimiento y el desarrollo de la ciencia deben, pues, ser accesibles a una intuición histórica de un estilo inaudito, en el que la reactivación intencional del sentido debería preceder y condicionar *–de derecho–* la determinación empírica del hecho.

En su irreductible originalidad, la historicidad de la ciencia y la reflexión que ella suscita, la *Geschichtlichkeit* y la *Historie*,[3] poseen condiciones aprióricas comunes. Su desvelamiento, a juicio de Husserl, es, por principio, posible y debería llevarnos a reconsiderar los problemas de la historicidad universal en su más amplia extensión. Dicho de otro modo, la posibilidad de algo así como una historia de la ciencia impone una relectura y un despertar del *"sentido"* de la historia en general: su *sentido* fenomenológico se confundirá, en última instancia, con su *sentido* teleológico.

De estas posibilidades de principio, Husserl intenta hacer aquí un ensayo singular –a propósito de la geometría– y descifrar en él la prescripción de una tarea general. Como la mayoría de los textos husserlianos, *El origen de la geometría* posee un valor a la vez programático y ejemplar. Así pues, su lectura deberá estar signada por esta conciencia de ejemplo propia de toda atención eidética, y ajustarse al polo de esa tarea infinita, sólo a partir de la cual una fenomenología puede iniciar su camino. En la introducción que emprenderemos ahora, nuestra única ambición será reconocer y situar en este texto una etapa del pensamiento husserliano, con sus presuposiciones y su inacabamiento propios. Último de hecho, este momento del radicalismo husserliano puede que no lo sea de derecho. Husserl parece convenir en ello en varias ocasiones. Procuraremos, pues, inspirarnos siempre en su intención, aun cuando abordemos ciertas dificultades.

3. En nuestra traducción, señalaremos entre paréntesis la distinción entre *Historie* y *Geschichte* sólo cuando responde a una intención explícita de Husserl, lo cual no siempre es el caso.

I

El objeto matemático parece ser el ejemplo privilegiado y el hilo conductor más persistente de la reflexión husserliana. Pues el objeto matemático es *ideal*. Su ser se agota y se transparenta de un extremo a otro en su fenomenalidad. Absolutamente objetivo, esto es, totalmente liberado de la subjetividad empírica, no es, sin embargo, más que lo que aparece. Está, pues, siempre ya *reducido* a su sentido fenomenal y su ser es, desde el comienzo, ser-objeto para una conciencia pura.[4]

La *Philosophie der Arithmetik [Filosofía de la aritmética]*, primera obra importante de Husserl, podría haberse titulado *El origen de la aritmética*. Pese a una inflexión psicologista cuya originalidad se subrayó a menudo y con justicia,[5] se trataba ya, como en *El origen de la geometría*, de reactivar el sentido originario de las unidades ideales de la aritmética mediante un retorno a las estructuras de la percepción y a los actos de una subjetividad concreta. Husserl se proponía ya dar cuenta *a la vez* de la idealidad normativa del número –que nunca es un hecho empírico accesible a una historia del mismo estilo– y de su fundación en y por el acto vivido de una producción.[6] Sin embargo, la génesis de la aritmética no es concebida entonces como una historia de la aritmética en tanto forma de cultura y aventura de la humanidad.

4. Respecto de la cuestión de saber si el objeto matemático es, para Husserl, el modelo de la constitución de todo objeto, y de las consecuencias de tal hipótesis, cf. la discusión de la que participaron W. Biemel, E. Fink y R. Ingarden después de la conferencia de W. Biemel titulada *"Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl"*, en *Husserl* (Cahiers de Royaumont, 1959) [versión castellana: *Husserl, Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl*, Buenos Aires, Paidós, trad. de Amelia Podetti, 1968, págs. 61-68 (n. del t.)].

5. *Cf.* en particular W. Biemel, *ibid.* págs 35 y sigs. Pese a su severidad hacia esta tendencia psicologista, Husserl no cesó de referirse a su primer libro, especialmente en *Logique formelle et transcendantale.*

6. *"Los números son creaciones del espíritu, en la medida en que constituyen resultados de actividades que ejercemos respecto de contenidos concretos; pero lo que crean esas actividades, no son nuevos contenidos absolutos, que pudiéramos volver a encontrar después en alguna parte del espacio o del 'mundo exterior'; son propiamente conceptos de relación, que sólo pueden ser producidos, pero que de ninguna manera puede encontrárselos ya hechos en alguna parte."* Este pasaje notable, que alude ya a la producción –por tanto, a la historicidad originaria– de idealidades que ya nunca pertenecerán al tiempo y al espacio de la historia empírica, está tomado de

En 1887-1891, el origen de la aritmética era descripto en términos de *génesis psicológica*. Tras cincuenta años de meditación, *El origen de la geometría* repite el mismo proyecto bajo el aspecto de una *historia fenomenológica*. Esta fidelidad es tanto más destacable cuanto que el camino recorrido es inmenso. Pasa primero por la reducción de toda génesis histórica o psicológica. Luego, cuando se descubre la dimensión genética de la fenomenología, la génesis no es todavía la historia. Mediante el paso de la constitución estática a la constitución genética, anunciado en *Idées... I* y después cumplido entre los años 1915-1920, Husserl aún no había comprometido la descripción fenomenológica en los problemas de la historicidad. La tematización de la génesis trascendental mantenía la reducción de la historia; todo lo que se puede colocar en la categoría del espíritu objetivo y del mundo de la cultura quedaba relegado a la esfera de la intramundanidad. En *Erfahrung und Urteil* y en *Logique formelle et logique transcendantale* el retorno a la experiencia antepredicativa descendía hasta una capa precultural y prehistórica de lo vivido. Y cuando Husserl habla, en las *Méditations cartésiennes*, de la unidad de una historia, se trata de la unidad de huellas, de *"remisiones"*, de *"residuos"* de las síntesis *en el interior* de la esfera egológica pura.[7] Husserl lo subraya: los objetos ideales, productos *"superiores"* de la razón, que son los únicos que garantizan la posibilidad de la historicidad, es decir, siempre, de la conciencia de historia intersubjetiva, no pertenecen al *eidos* del *ego* concreto.[8] Las investigaciones que conciernen particularmente a la *"teoría"* [...] *"del hombre, de la comunidad humana, de la cultura, etc."*, son definidas, al final de la tercera de las *Méditations cartésiennes*, como tareas ulteriores, regionales y dependientes.[9] Todas estas reducciones valen *a fortiori* para las descripciones de la temporalidad primordial y de la duración inmanente.[10]

Über den Begriff der Zahl [*Acerca del concepto de número*] (1887), retomado como primer capítulo de la *Philosophie der Arithmetik* (1891). Es traducido por W. Biemel, *ibid.*, pág. 37.

7. *Méditations cartésiennes*, IV M. § 37 et § 38, trad. de E. Levinas, págs 63-67 [págs 100-106]. En lo sucesivo, *M.C.*

8. *Ibid.*, § 37, trad. franc. pág. 66 [pág. 107].

9. *Ibid.*, § 29, trad. franc. pág. 54 [pág. 84].

10. En cuanto al problema de la historia en la filosofía de Husserl, nos remitimos

Así pues, en los textos que se centran en el devenir trascendental, la neutralización de la génesis psicológica y la de la historia todavía van a la par. Pero cuando, en la época de *Krisis*..., es la historia misma la que irrumpe en la fenomenología, se abre un nuevo espacio de interrogación que será difícil de mantener dentro de los límites regionales que le habían sido prescriptos hacía largo tiempo.

Constantemente *practicado* aun en *Krisis*..., en ella este nuevo acceso a la historia nunca es *problematizado*. Por lo menos, nunca lo es directamente y en tanto tal. Por una parte, en efecto, la conciencia de crisis y la afirmación de una teleología de la razón *no* son *sino* el camino o el medio de una nueva legitimación del idealismo trascendental. Por otra parte, la consideración de todo el desarrollo de la filosofía occidental, la definición del *eidos* europeo y del hombre de las tareas infinitas, el relato de las aventuras y de las desventuras del motivo trascendental, disimulado cada vez por el gesto mismo que lo descubre, todo esto abría a la retrospección sinóptica un crédito que ninguna crítica de la razón histórica había justificado explícita y previamente. Ni las estructuras de la historicidad en general (de las que aún se ignora si la historicidad de la ciencia y de la filosofía son un ejemplo o una excepción, la posibilidad más elevada y reveladora o la simple superación) ni los métodos de la fenomenología de la historia habían sido objeto de preguntas originales. Esta confianza se sustentaba en el sistema de certezas apodícticas de la fenomenología misma, que puede considerarse como una crítica de la razón en general. Si esta lectura teleológica de la historia no podía estar signada, a juicio de Husserl, por la imprudencia dogmática con la que tantos filósofos, desde Aristóteles a Hegel, y después hasta Brunschvicg, percibieron en el pasado sólo el presentimiento laborioso de su propio pensamiento, era porque remitía a la Idea misma de la fenomenología trascendental, que no es un sistema filosófico.

Pero remitía a esa Idea sólo *mediatamente*. Era necesario mostrar todavía, en forma específica, concreta y directa,

1. que la historia, como ciencia empírica, dependía, al igual que

---

especialmente al bello artículo de P. Ricœur, "Husserl et le sens de l'histoire", *Revue de Métaphysique et de Morale*, julio-octubre de 1949, págs. 280-316. Respecto de lo que obstaculiza una tematización directa de la historia en una fenomenología trascendental que al mismo tiempo la reclama, cf. especialmente págs. 282-288.

todas las ciencias empíricas, de la fenomenología, que era la única que podía revelarle su fondo de presuposiciones eidéticas; esta dependencia, frecuentemente afirmada, había sido siempre tratada por preterición, más bien señalada que explorada;[11]

2. que la historia, cuyo contenido propio –a diferencia del de las otras ciencias materiales y dependientes– estaba, en virtud de su sentido, signado siempre por la unicidad y la irreversibilidad, esto es, por la ausencia de ejemplaridad, se prestaba todavía a variaciones imaginarias y a intuiciones eidéticas;

3. que, además del contenido empírico y no ejemplar de la historia, el contenido de ciertas eidéticas –el de la geometría, por ejemplo, como eidética de la naturaleza espacial–, había sido a su vez producido o revelado en una historia que habita irreductiblemente su sentido de ser. Si la historia de la eidética geométrica es ejemplar, como lo afirma Husserl, la historia en general corre el riesgo de no ser entonces más que un sector dependiente y distinto de una fenomenología más radical. Aun permaneciendo en una relatividad determinada, la historia no deja de comprometer por entero a la fenomenología, con todas sus posibilidades y responsabilidades, sus técnicas y sus actitudes originales.

Estas tres ambiciones, que son también dificultades, animan sin duda *Krisis*... y, más virtualmente, las obras anteriores. Pero, según parece, sólo en *El origen de la geometría* y en breves fragmentos de la misma época se las asume directamente.

Seamos cuidadosos: estas ambiciones sólo *se sirven* de temas ya familiares a los que orientan en un nuevo sentido. Podría ser grande la tentación de considerar, en efecto, *El origen de la geometría* –habida cuenta de la brevedad del esbozo– antes que como la prolongación de *Krisis*..., sólo como el prefacio a una reedición de *Lógique formelle et logique transcendantale*, cuyo propósito simplemente estaría adaptado a una ontología material. En su Introducción a esta obra, Husserl percibe, en efecto, en *"la situación presente de las*

11. Éste no fue, por ejemplo, el caso de la psicología, cuyas relaciones con la fenomenología fueron definidas más profusamente, especialmente en *Idées*... *II*, en las *Meditaciones cartesianas*, y en la tercera parte de *Krisis*... La reciente publicación, por W. Biemel, de las Lecciones de 1925 y de los textos anexos consagrados a la "Psicología fenomenológica" (*Husserliana*, IX) es un rico testimonio de ello.

ciencias europeas" el motivo de *"tomas de conciencia radicales"*.[12] Ahora bien, para Husserl, como se sabe, la significación crítica de esta situación no se debe tanto a algún conflicto epistemológico inherente al desarrollo interno de estas ciencias, sino a un divorcio entre, por una parte, la actividad teórica y práctica de la ciencia en el esplendor mismo de su progreso y de sus éxitos, y, por otra, su sentido para la vida y la posibilidad de estar relacionada con la totalidad de *nuestro* mundo. Esta liberación de la ciencia respecto de sus fundamentos en la *Lebenswelt* [mundo de la vida] y de los actos subjetivos que la fundaron, sigue siendo, sin duda, condición necesaria de sus conquistas; pero conlleva también la amenaza de una alienación objetivista, que nos disimula los orígenes fundadores, nos los vuelve extraños e inaccesibles. Este ocultamiento, que es asimismo una tecnificación y que supone la *"ingenuidad de nivel superior"*[13] del científico vuelto irresponsable, arruinó, a la vez, la *"gran fe"*[14] de las ciencias y de la filosofía en sí mismas; ha hecho que nuestro mundo se volviera *"incomprensible"*.[15] Tomar conciencia *(besinnen)* de los orígenes es, al mismo tiempo, volverse responsable (*verantworten*) del sentido (*Sinn*) de la ciencia y de la filosofía; es conducirlo a la claridad de su *"cumplimiento"*;[16] es volverse capaz de *responder* por él a partir del sentido de la totalidad de nuestra existencia.[17]

La misma inquietud y la misma voluntad se expresan con un acento y en términos rigurosamente idénticos desde las primeras páginas de *El origen de la geometría*. Y la pregunta que allí se plantea parece

12. *Logique formelle et logique transcendantale* (1929), trad. de S. Bachelard, Presses Universitaires de France (colección "Épiméthée", 1957), pág. 8 [pág. 8]. En lo sucesivo nos referiremos a esta traducción mediante las siglas *L.F.T.* Cf. también el comentario de Suzanne Bachelard en *La logique de Husserl*, especialmente págs. 17-40.

13. *Ibid.*, pág. 5 [pág. 6].

14. *Ibid.*, pág. 8 [pág. 9].

15. *Ibid.*, pág. 8 [pág. 8].

16. *Ibid.*, pág. 13 [pág. 13].

17. "[...] debemos dominar esa vida total y ese conjunto de tradiciones culturales, y mediante tomas de conciencia radicales, buscar para nosotros, en tanto seres aislados y en tanto seres que forman parte de una comunidad, las posibilidades y las necesidades últimas a partir de las cuales podemos tomar posición respecto de las realidades juzgando, valorando y actuando", *ibid.*, pág. 9 [pág. 9].

ser, en un primer momento, nada más que una especificación de la pregunta general que se inaugura y se define en *Logique formelle et logique transcendantale*. ¿No se trata, en efecto, de aplicar a una ciencia singular y dependiente un proyecto general cuyo programa ya había sido organizado?, ¿Husserl no había escrito que

> Estas tomas de conciencia concernientes al sentido posible y al método posible de una ciencia auténtica en general, están dirigidas, por supuesto, en primer lugar a lo que por esencia es común a todas las ciencias posibles. En segundo lugar, ¿habrían de seguirles tomas de conciencia correspondientes para los grupos particulares de ciencias y para las ciencias tomadas una por una?[18]

La anterioridad de *Logique formelle et logique transcendantale* en relación con los problemas de origen de las otras ciencias, posee una significación sistemática y jurídica. Su necesidad proviene, ante todo, de la naturaleza de la lógica tradicional, que siempre se presentó como doctrina general de la ciencia, como ciencia de la ciencia. Esta articulación remite asimismo a la jerarquía de las ontologías, tal como había sido elaborada ya en *Idées... I*. A la ontología formal,[19] que trata las reglas puras de la objetividad en general, le están subordinadas las ontologías materiales determinadas.[20] Ahora bien, la geometría es una ontología material cuyo objeto está determinado como espacialidad de la cosa natural.[21]

18. *L.F.T.*, pág. 10. Acerca del carácter "director" de la lógica, cf. también *L.F.T.*, § 71, pág. 245 [pág. 190].

19. La ontología formal designa aquí la lógica formal *"en sentido estricto"* y *"las restantes disciplinas que constituyen la 'mathesis universalis' formal (por tanto, también la aritmética, el análisis puro, la teoría de la multiplicidad)". Cf. Idées... I, trad. de P. Ricœur, pág. 34* [pág. 30]. Nuestras referencias a *Idées... I* remitirán en lo sucesivo directamente a la traducción de P. Ricœur.

20. Cf. *Idées... I*, §§ 8, 9, 10, 17, págs. 33-43 y 57-59 [págs. 29-35 y 45].

21. "Como se ve claramente, la *esencia* de la cosa material implica que es una *res extensa*, y que, por ende, *la geometría es la disciplina ontológica referente a un momento eidético de esa estructura de cosa* (Dinglichkeit), *es decir, la forma espacial*" (el subrayado es de Husserl), *Idées... I*, § 9, pág. 37 [pág. 31].

Así se explica que toda una dimensión de *El origen de la geometría* exhiba esa dependencia y esa relativa superficialidad de la descripción. En varias ocasiones, Husserl señala, al respecto, que presupone la constitución de las objetidades[22] ideales de la lógica y del lenguaje en general, la constitución correlativa de la intersubjetividad, etcétera, y todas las investigaciones que se refieren a ella. En cierto sentido, tendremos que estar atentos para no invertir este orden de dependencia. El fenómeno de *"crisis"*, como olvido de los orígenes, tiene, precisamente, el sentido de una *"inversión" (Umkehrung)* de este tipo.[23]

Cf. También *Idées... I*, § 25, pág. 80 [pág. 59]: la geometría y la cinemática (a las que Husserl siempre asocia en *Krisis* y en *El origen...*) son allí definidas como *"disciplinas puramente matemáticas* [...] *materiales"*.

22. En cuanto a la traducción de *Gegenständlichkeit* por objetidad, cf. *L.F.T.*, pág. 18, nota 3 del traductor. [S. Bachelard señala en esa nota: "Traducimos *Gegenständlichkeit* por 'objetidad' (*objectité*), por una parte, para evitar toda confusión entre la noción de *Gegenständlichkeit* y la de *Objektivität* (de objetividad en el sentido corriente) y, por otra parte, para respetar un matiz que Husserl quiso introducir en *Gegenständlichkeit y Gegenstand* (objeto)" [n.del t.].

Desde luego, la noción de objetidad no tiene aquí ninguna complicidad de sentido con el concepto shopenhaueriano de *Objektität*. Para la traducción de los conceptos usuales de la lengua husserliana, nos hemos ajustado, naturalmente, a los usos consagrados por la traducción de las grandes obras de Husserl: *Idées... I*, traducción de P. Ricœur; *Logique formelle et logique transcendantale*, traducción de S. Bachelard; *Recherches logiques*, I, II, traducción de H. Elie. En lo que concierne a las traducciones en las que hemos debido tomar la iniciativa, las justificaremos a lo largo de esta introducción.

23. Cf. *L.F.T.*, pág. 4 [pág. 6]: *"La relación original entre lógica y ciencia se ha* invertido *de manera notable en los tiempos modernos. Las ciencias se independizaron; sin poder satisfacer plenamente el espíritu de autojustificación crítica, desarrollaron métodos muy especializados, cuya fecundidad era, por cierto, segura desde el punto de vista práctico, pero cuya acción (Leistung) finalmente no se comprendía con evidencia"*. El subrayado es nuestro. Por otra parte, es a propósito de la ciencia geométrica y de las matemáticas en general, como Husserl definió principalmente, y con más frecuencia, esta *Umkehrung* como falsificación del sentido, desplazamiento del fundamento y olvido de los orígenes. Lo hizo por lo menos en tres formas:

1. La geometría, modelo de la ciencia exacta, es responsable de la naturalización de lo psíquico denunciada en la primera parte de *La philosophie comme sciencie rigoureuse* (cf. en particular págs 61, 63, 71, de la traducción de Q. Lauer). Consideremos también la geometrización de la vivencia, cuyo absurdo es denunciado en

Pero es en *Logique formelle et logique transcendantale* donde Husserl, aun justificando la prioridad de las reflexiones acerca de la lógica, precisa que no se trata allí más que de un camino entre otros:

> Hay todavía *otros caminos* posibles para tomas de conciencia dirigidas hacia el radicalismo; y la presente obra, al menos en sus partes principales, intenta desbrozar uno de esos caminos, sugerido precisamente por el hecho de que en el pasado se ha referido la idea de una ciencia auténtica a la lógica considerada como su norma.[24]

Asimismo, a través de un *movimiento en espiral* en que reside todo el valor de nuestro texto, se abre una audaz brecha dentro de los límites regionales de la investigación y los transgrede hacia una nueva forma de radicalidad. A propósito de la historia intencional de una ciencia eidética particular, una toma de conciencia de sus condiciones de posibilidad nos revelará ejemplarmente las condiciones y el sentido de la historicidad de la ciencia en general y, después, de la historicidad universal como horizonte último de todo sentido y de toda objetividad en general. A partir de allí, las relaciones arquitectónicas evocadas al momento se hallan complicadas, cuando no invertidas. Esto demostraría, si todavía fuera necesario, hasta qué punto el

---

Idées... I (§§ 72-75, *op. cit.*, págs. 160-168), en razón, al mismo tiempo, de la *exactitud* y de la *deductividad* geométricas.

2. Es el ideal geométrico (o el de la física matemática) el que, dogmáticamente recibido, empujó a Descartes a recubrir el motivo trascendental que genialmente había señalado. La certeza del *cogito* se convierte en fundamento *axiomático*, y la filosofía se transforma en sistema *deductivo, ordine geometrico*: "Pero el fundamento es aquí aún más profundo que en la geometría y está llamado a constituir el fundamento último de la propia ciencia geométrica", *M. C.*, § 3, pág. 6 [pág. 121]; cf. también *K.*, Parte II, en particular § 21.

3. Finalmente, toda *Krisis...* tiende a mostrar cómo la geometría, fundamento de la matematización de la naturaleza, oculta la *verdadera* naturaleza. Probablemente, ésta es una de las razones por las cuales Husserl casi no la utilizará en lo sucesivo, sin volver a ponerla explícitamente en cuestión, sin embargo, la definición de la geometría como ciencia eidética u ontología material de la espacialidad de la cosa natural, definición a menudo propuesta como ejemplo hasta *Idées... I.*

24. *L.F.T.*, pág. 11 [pág. 11]. El subrayado es de Husserl.

orden jurídico de las implicaciones es poco lineal, así como difícil el reconocimiento del punto de partida.

Es dentro de estas dificultades como Husserl, con una prudencia extrema, procura dar a entender sus pensamientos en *El origen de la geometría.*

II

En las primeras páginas se toman, en forma bastante velada, muchas precauciones metodológicas de diferente tipo.

1. En primer lugar, con tal que la noción de historia se comprenda en un sentido nuevo, la pregunta planteada debe ser percibida en su resonancia más histórica. Se trata de una repetición de origen. Es decir, la reflexión no opera sobre o en la geometría misma "ya lista" tal como *"nos ha sido transmitida"*.[25] La actitud adoptada no es, pues, la del geómetra: éste dispone de un sistema de verdades que ya están ahí, que él supone o emplea en su actividad geometrizante, o incluso de nuevas posibilidades de axiomatización que hasta en sus problemas y en sus dificultades se anuncian *ya* como posibilidades *geométricas*. La actitud exigida ya no es la del epistemólogo clásico, quien, en una especie de corte horizontal y ahistórico, estudiaría la estructura sistemática de la ciencia geométrica o de las diversas geometrías. Estas dos actitudes derivarían de lo que Husserl ya había definido en *Logique formelle et logique transcendantale*, y reiterado en *Krisis...*, como la *"ingenuidad de la evidencia apriórica"* que *"mantiene en movimiento toda labor geométrica normal"*.[26] No sólo la inteligencia y la práctica de la geometría, sino también una cierta reflexión segunda acerca de la geometría constituida, son siempre posibles, y a veces profundas y creadoras, sin que se requiera a la geometría en su sentido de origen inhumado. Es siempre *Krisis...* la que se evoca.

> En la actitud del geómetra la necesidad (de la pregunta por el origen) no se experimenta: se ha estudiado geometría, se "comprenden" los con-

25. *El origen de la geometría*, pág. 163. En adelante remitiremos a este texto con la letra *O*.

26. *K.*, § 9 b, pág. 27 [pág. 29].

ceptos y las proposiciones geométricas, se confía familiarmente en los métodos operatorios como modos de empleo de estructuras definidas con precisión [...].[27]

Ninguna actividad geometrizante, en tanto tal, por crítica que sea, puede retroceder más acá de esa *"confianza"*.

2. Pero si se abandonan los datos actuales o virtuales de la geometría recibida, y se pasa a la dimensión vertical de la historia, nos acechan todavía tres confusiones:

A) En primer lugar, no interesa aquí el *"modo de ser que su sentido (el de la geometría) tenía en el pensamiento de Galileo"* o *"en el de todos los herederos posteriores de un saber geométrico más antiguo"* (*O.*, pág. 49). Pese al valor que se atribuiría a un enfoque así, éste, en la mejor de las hipótesis, sólo dependería de una psicología o de una historia del conocimiento. Aun cuando, por su estilo descriptivo, esa historia y esa psicología escaparan de aquellas de las que Husserl siempre sospechó; aun cuando no redujeran la normatividad del objeto ideal y la *verdad* geométrica a la facticidad de una vivencia empírica, no nos instruirían más que acerca del lazo de arraigo fáctico de la verdad en un medio histórico o psicológico de hecho. Ese arraigo puede, sin duda, ser accesible a una fenomenología descriptiva que respetase toda su originalidad, pero acerca del sentido de origen y acerca de la verdad de la geometría, no nos enseñaría nada.

Pues Galileo –cuyo nombre es aquí, más que un nombre propio, el indicio ejemplar de una actitud y de un momento–[28] era ya un heredero de la geometría.[29] Si, en *Krisis...*, se les reserva a Galileo y a su re-

27. *Ibidem*, pág. 26 [pág. 28]. Naturalmente, "geometría" designa aquí ejemplarmente a la matemática e incluso a la lógica en general.

28. Cf. *K.*, § 9, 1, *op. cit.* pág. 58 [pág. 60]: "He vinculado a su nombre (Galileo) todas las consideraciones (simplificando las cosas, pues, en cierto modo, mediante una idealización), aunque un análisis histórico más exacto debería, sin duda, reconocer lo que les debe, en sus ideas, a sus 'precursores'. (Por lo demás, seguiré procediendo así, y con buenas razones.)"

29. La inauguración galileana, que le deja el campo libre al objetivismo haciendo de la naturaleza matematizada un "en sí", señala el acta de nacimiento de una crisis de las ciencias y de la filosofía. Por esta razón retiene la atención del autor de *Krisis...* Husserl insiste todavía mucho en la secundariedad de la revolución galileana y en la herencia científica que ella suponía, especialmente la de "la geometría pura, la matemática pura de las formas espacio-temporales en general, ya dada a Galileo co-

volución un lugar muy importante, que Husserl sitúa en el origen del espíritu moderno en peligro, aquí la exigencia radicalista demanda que se deshagan las sedimentaciones sobre las cuales se fundaba la empresa de una matematización infinita de la naturaleza. Es la ingenuidad galileana lo que, en su genialidad misma, se debe *reducir* para liberar la pregunta hacia el origen de la geometría.

En *Krisis*..., evocando esta ceguera de Galileo ante el espacio tradicional de su propia aventura, caracterizándosela como su *"fatal descuido"*,[30] Husserl anuncia con la mayor precisión la tarea que emprenderá un poco más tarde en *El origen*...:

mo una tradición antigua" (*K.*, § 9 a, pág. 21 [pág. 23]), "geometría relativamente desarrollada que le era propuesta a Galileo, extendiéndose en una aplicación no sólo terrestre sino astronómica" (*ibidem*, § 9 b, pág. 26 [pág. 28]). Para Galileo el sentido de origen de la tradición geométrica ya se había perdido: "Galileo mismo era, respecto de la propia geometría, un heredero. La *geometría heredada* y el método heredado de la invención y de la demostración 'intuitivas', de las construcciones 'intuitivas', no era ya la *geometría originaria*, estaba ya *vaciada de su sentido* en esa 'intuitividad'"(*ibidem*, § 9 h, pág. 49 [pág. 50]. El subrayado es de Husserl).

30. "Fue un descuido funesto que Galileo no plantease la cuestión retrospectiva en dirección de la producción originariamente dadora de sentido, la cual opera, en tanto idealización, en el archisuelo de toda vida teórica y práctica –en el suelo del mundo inmediatamente intuitivo (y aquí, especialmente, del mundo empírico-intuitivo de los cuerpos)– y suministra las formaciones ideales de la geometría" (*K.*, § 9 *h*, pág. 49 [pág. 51]).

Como sucede con el olvido en general, la "fatalidad" de este "descuido" u omisión *(Versäumnis)*, por la que nunca se preguntó de por sí y en sí, adquiere, según los textos y los contextos, una de las tres significaciones siguientes:

a) La de una necesidad empírica (en el orden de la psicología individual o social y de la historia fáctica); por tanto, extrínseca y, por eso, contingente respecto del sentido y de la teleología de la razón. Posee, entonces, la negatividad inconsistente de la "no-esencia" *(das Unwesen)* y de la derrota "aparente" de la razón. Iluminada por la teleología de la Razón, deja de ser "un destino tenebroso, una fatalidad impenetrable" (cf. "La crise de l'humanité européenne et la philosophie", trad. de Paul Ricœur, *Revue de Metaphysique et de Morale*, 1959, págs. 257-258 [págs. 323-358]).

b) La de una falta ético-filosófica radical: quiebra de la libertad y de la responsabilidad filosóficas.

c) La de una necesidad eidética: necesidad de la sedimentación prescripta a toda constitución y a toda tradicionalización del sentido, y, por tanto, a toda historia. Esta prescripción es, a su vez, ya valorizada (como condición de la historicidad y del advenimiento progresivo de la razón), ya desvalorizada como un aplazamiento de los orígenes y del sentido recibido. Es, en verdad, un valor amenazante.

Es obvio que Husserl piensa estas tres significaciones, aparentemente irreducti-

> Esto (la geometría pura como tradición) estaba pues ya ahí para Galileo, sin que, sin embargo –se lo entiende muy bien–, experimentase la necesidad de investigar la manera en que esta operación idealizante habría surgido originariamente (esto es, cómo había surgido sobre el fundamento del mundo sensible pregeométrico y de sus técnicas prácticas), ni la necesidad de profundizar en los problemas del origen de la evidencia matemática apodíctica.[31]

Y si en *El origen...* (*O.*, 163), Husserl habla de *"aventurarnos en reflexiones que con seguridad estuvieron muy alejadas* (ganz fern) *de Galileo"*, es porque, como había sostenido en *Krisis...*:

> Un Galileo estaba muy lejos (*ganz fern*) de pensar que para la geometría, como rama de un conocimiento universal del ente (como rama de una filosofía), pudiera llegar a justificarse, incluso a revestir importancia fundamental, problematizar la evidencia geométrica, el "cómo" de su origen. En qué forma debía volverse urgente una inversión en la dirección de la mirada y en qué forma el "origen" del conocimiento debía convertirse en el problema capital, son cosas que, en el proceso de nuestras consideraciones históricas, a partir de Galileo, adquirirán en seguida para nosotros un interés esencial.[32]

Si el descubrimiento galileano reside, sobe todo, en una infinitización formalizante de las matemáticas de la Antigüedad, volver a estas últimas como a un origen, ¿no es acaso enlazar la originariedad a una cierta finitud? No es posible dar una respuesta simple a una pregunta así. Como veremos, el infinito ya había hecho irrupción, ya estaba operando cuando comenzó la primera geometría, que era ya, también ella, una infinitización.

B) Pero si se viene más acá de Galileo, ¿se trata ahora de estudiar

---

bles entre sí, a partir de una sola y misma intuición latente. En esa intuición, es la historia misma la que se anuncia. Si se lograra pensar el fundamento unitario a partir del cual estas tres proposiciones pudieran aceptarse simultáneamente y sin contradicción, sería la historia la que se pensaría. Pero entonces desaparecería la posibilidad de una crisis de la razón, cuya negatividad debe ser impensable en sí misma.

31. *K.*, § 9 *b*, pág. 26 [pág. 28].

32. *Ibid.*, § 9 *b*, págs. 26-27 [págs. 28-29]. Esta frase anuncia tanto la continuación de *Krisis...*, dedicada al motivo trascendental en la filosofía posgalileana, cuanto investigaciones como la de *El origen de la geometría.*

por sí misma la herencia que le fue propuesta? Ya no. La cuestión de origen no será una "investigación de histórico-filológica" en busca de *"proposiciones determinadas"* (*O.*, pág. 164), que los primeros geómetras descubrieron o formularon. No se trataría, en ese caso, más que de una historia de las ciencias, en el sentido clásico, que haría el inventario del contenido ya constituido de los conocimientos geométricos, en particular de los primeros postulados, de los primeros axiomas, de los primeros teoremas, etcétera, contenido que habría que explorar y determinar en la forma más precisa y completa posible a partir de documentos arqueológicos. Pese a su interés indiscutible, una investigación así no puede enseñarnos nada acerca del sentido geométrico de los primeros actos geométricos. Ni siquiera puede reconocer y aislar esos actos como tales si no es suponiendo como ya conocido el sentido originario de la geometría.

C) Finalmente, si es necesario volver al sentido fundador de los primeros actos, no es en absoluto cuestión de determinar cuáles fueron *de hecho* los primeros[33] actos, las primeras experiencias, los primeros geómetras que fueron responsables *de hecho* del advenimiento de la geometría: aun cuando fuera posible, esa determinación halagaría nuestra curiosidad histórica (y todo lo que Husserl le atribuye a un cierto *"romanticismo"*), enriquecería nuestro saber de circunstancias empíricas, de nombres, de fechas, etcétera. Pero aunque, en el punto límite, abrazara la totalidad de los hechos históricos que constituyeron el medio empírico de una fundación de la verdad, nos dejaría ciegos en cuanto al sentido mismo de tal fundación: sentido necesario respecto del cual esos hechos no tienen, en el mejor de los casos, sino una significación ejemplar. De derecho, ese saber empírico puede darse como saber histórico *de* cosas relacionadas con la geometría sólo si se supone la aclaración del sentido mismo de lo que se llama *la* geometría, es decir, aquí, acerca de su sentido de origen. La prioridad jurídica de esta cuestión de origen fenomenológico es, pues, absoluta.

33. "Primero" *(erste)* designa casi siempre, en Husserl, un predominio indeterminado o, con mayor frecuencia, una prioridad cronológica de hecho en el tiempo cósmico constituido, esto es, una facticidad original. *Proto-*, *Arche-*, *Ur-*, remiten a la originariedad fenomenológica, la del sentido, la del fundamento, la del derecho, tras la reducción de toda facticidad.

Sin embargo, no se la puede plantear más que *secundariamente* y *al término* de un itinerario que, metodológicamente, goza a su vez de una anterioridad de derecho. En efecto, todas las investigaciones de diverso tipo que acabamos de hacer a un lado, se instalaban en el elemento de una geometría constituida. Su objeto suponía o se confundía con los resultados de la geometría *ya lista* que era indispensable *reducir* para alcanzar una conciencia de origen que fuera, al mismo tiempo, una intuición de esencia. Dicho de otra manera: la geometría *ya lista*, aunque no tenga como contenido sino esencias ideales, ostenta aquí globalmente el rango de un hecho al que se debe reducir en su facticidad, a fin de que se dé a leer en su sentido. El *hecho* posee, por cierto, en este caso, el sentido olvidado de lo *ya hecho*. Pero esta reducción necesita, como punto de partida, del resultado constituido que ella neutraliza. Es siempre indispensable que ya haya habido de hecho una historia de la geometría para que la reducción pueda operarse. Se necesita que yo tenga ya un saber ingenuo de la geometría y que no *comience* por el origen. Aquí la necesidad jurídica del método recubre la necesidad fáctica de la historia. Pese a ciertas apariencias, los filósofos del método son tal vez más profundamente sensibles a la historicidad, aun cuando parecen sustraer de la historia el paréntesis del camino.

Necesidad de proceder a partir del hecho de la ciencia constituida, regresión hacia orígenes no empíricos que son, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad: tales son, como sabemos, los imperativos de toda filosofía trascendental frente a algo tal como la historia de las matemáticas.[34] Sin embargo, entre la intención kantiana y la de Husserl sigue habiendo una diferencia fundamental, no tan fácilmente aprehensible, quizá, como se lo podría imaginar en un primer momento.

34. En cuanto a la necesidad de partir de ciencias existentes empleadas como hilo conductor en la regresión trascendental, cf. *L.F.T.*, pág. 13 [pág. 12]: "Damos, pues, por supuestas las ciencias, al igual que la lógica misma, basándonos en la 'experiencia' que nos las da. En esa medida nuestro procedimiento no parece en modo alguno radical; en efecto, lo que está en cuestión es precisamente el sentido auténtico de las ciencias en general [...] Con todo, auténticamente o no, tenemos una experiencia de las ciencias y de la lógica en tanto formas culturales que nos son ya dadas, que llevan en sí su intención, su 'sentido' [...]", cf. también respecto de esta temática, *L.F.T.*, intr., pág. 20 y § 102, págs. 356-357 [págs. 278-279] y *M.C.*, § 3, pág. 7 [págs. 11-12].

En una retrospección histórica hacia el origen, Kant evoca también[35] esta mutación o esta transformación *(Umänderung)*, esta *"revolución"* que dio nacimiento a la matemática a partir de *los "tanteos"* empíricos de la tradición egipcia.

"La historia de esta revolución", atribuida a *"la feliz ocurrencia de un solo hombre"* en *"una tentativa a partir de la cual el camino que* había que *tomar y que ya no* podía *fallar y la marcha segura de una ciencia quedaba* para todo tiempo y en infinita lejanía *(für alle Zeiten und in unendliche Weiten)*, abierta y prescripta *(eingeschlagen und vorgezeichnet war)*, fue más *"decisivo"* que el descubrimiento empírico *"del camino para doblar el célebre cabo"*.[36]

Kant está pues, como Husserl, atento a la dimensión histórica de las posibilidades aprióricas y a la génesis original de una verdad cuya acta de nacimiento inscribe y prescribe la omnitemporalidad y la universalidad; y esto no solamente en la apertura de su posibilidad, sino en cada uno de sus desarrollos y en la totalidad de su desenvolvimiento. Como Husserl, neutraliza en la misma indiferencia el contenido fáctico de esa *"revolución en el modo del pensamiento"*. Le importa poco, en efecto, que su *"historia" "no"* nos *"haya llegado"*.[37] El sentido de la primera demostración puede ser captado en forma rigurosa, aun cuando no sepamos nada de la primera experiencia fáctica y del primer geómetra, *"háyase llamado Tales o como se quiera"*,[38] precisa Kant.

Sin embargo, la indiferencia de Kant respecto del origen fáctico (lo mismo que respecto del contenido del ejemplo –el triángulo isósceles– a próposito del cual desarrolla las implicaciones del descubrimiento), es más inmediatamente legítima que la de Husserl. Porque la mutación inaugural que le interesa a Kant, más que crear la geometría, la *entrega*; libera, para confiárnosla, una posibilidad que es nada menos que histórica. Esta *"revolución"* no es, en un principio, más que una *"revelación para"* el primer geómetra. Él no la produce. Se la comprende bajo una categoría dativa, y la actividad del geómetra al que le advino *"la feliz ocurrencia"*, no es sino el despliegue empírico

35. *Crítica de la razón pura*, Prefacio a la segunda edición, pág. x.

36. *Ibidem.* Subrayamos estas expresiones kantianas, que están también entre las más frecuentes de *El origen de la geometría.*

37. *Ibidem.*

38. *Ibidem.*

de una recepción profunda. Lo que las más de las veces se tradujo como *"revelación"*[39] es la alusión a *"una luz dada"*, a *"una claridad que nace para"*: *"Dem ersten... dem ging ein Licht auf"*.[40]

Sin duda, la producción *(Leistung)*[41] husserliana conlleva también una capa de intuición receptiva. Pero lo que importa aquí es que esta intuición husserliana, en lo que concierne a los objetos ideales de las matemáticas, es absolutamente constituyente y creadora: los objetos u objetidades a los que se dirige *no* existían *antes de* ella; y este *"antes"* de la objetidad ideal señala algo más que la víspera cronológica de un hecho: una prehistoria trascendental. En la revelación kantiana, por el contrario, el primer geómetra simplemente toma conciencia de que, para su actividad de matemático, le basta permanecer en la interioridad de un concepto que *ya posee*. La *"construcción"* a la cual se entrega entonces no es sino la explicitación de un concepto ya constituido que él encuentra, de alguna manera, en sí mismo. Descripción que valdría sin duda, también a juicio de Husserl, para todo acto de geó-

39. Cf. por ejemplo, la traducción de A. Tremesaygues y B. Pacaud (Presses Universitaires de France), pág. 17.

40. *Crítica de la razón pura*, Prefacio a la segunda edición, pág. x. Por supuesto, estamos autorizados a prestar tal atención a estas expresiones kantianas sólo por la confirmación que parece otorgarles toda la filosofía de Kant.

41. Entre todas las traducciones ya propuestas para la noción de *Leistung*, usada en *El origen*... con tanta frecuencia, la palabra "producción" nos pareció abarcar de la manera más propia todos los significados que Husserl le reconocía a ese acto, al que alude también mediante nociones complementarias: la *pro-ducción* que lleva a la luz, constituye el "ante nosotros" de la objetividad; pero ese llevar a la luz es también, como toda producción *(Erzeugung)* en general, una creación *(Schöpfung)* y un acto de formación *(Bildung, Gestaltung)*, de la que es resultado la objetividad ideal como *Gebilde, Gestalt, Erzeugnis*, etcétera. Respecto de este punto, precisemos que hemos traducido por "formación" la noción de *Gebilde*, que aparece con tanta frecuencia en *El origen*..., y que se había traducido hasta ahora de maneras muy diversas. El carácter bastante vago del término "formación" nos pareció que convenía a la indeterminación de la noción husserliana. Concuerda también con la metáfora geológica que recorre el texto, donde se multiplican las alusiones a la sedimentación, a los depósitos, a los estratos, a las capas y a los cimientos del sentido. Pero no hemos podido denominar sino "formación" el acto que engendra *das Gebilde*, a saber *die Bildung*. Cada vez que *Bildung* tenga este sentido activo, colocaremos la palabra alemana entre paréntesis. Finalmente, no olvidemos –y esto es particularmente importante aquí– que *Bildung* posee también en alemán el sentido general de *cultura*. También en este aspecto la noción de *formación* nos pareció la menos extraña a esa significación virtual.

metra no creador, y nos instruye acerca del sentido de la geometría ya hecha como tal, pero no acerca de la geometría en vías de fundarse.

> Pues, dice Kant, descubrió que no tenía que inquirir lo que veía en la figura o aun el mero concepto de esa misma figura, sino que tenía que poner a la luz *(hervorbringen)* (su objeto), por medio de lo que ponía en ella y se representaba *a priori* por concepto (por construcción), y que para saber algo *a priori* con toda seguridad, no debía atribuir nada a la cosa *(Sache)*, a no ser lo que se seguía necesariamente de lo que él mismo, en conformidad con su concepto, había puesto en ella.[42]

Sin duda, una vez que el concepto geométrico reveló su libertad respecto de la sensibilidad empírica, la síntesis de la *"construcción"* es irreductible; y es, por cierto, una historia ideal. Pero es la historia de una operación y no de una fundación. Despliega gestos de explicitación en el espacio de una posibilidad ya abierta al geómetra. Cuando se instaura la geometría como tal; cuando, por lo menos, puede decirse algo de ella, entonces estaría ya lista para revelarse a la conciencia del *primer* geómetra –que no es, como en *El origen...*, protogeómetra, geómetra protofundador *(urstiftende)*– al menos en su primer concepto, ese concepto cuya objetividad apriórica proyectará sobre un sujeto cualquiera la luz geométrica. Y como lo que le interesa a Kant es la posibilidad de la geometría para un sujeto en general, no sólo es poco engorroso, sino hasta necesario de derecho, que el sujeto de hecho de esta *revelación* sea *"cualquiera"*, y que el ejemplo geométrico que sirva de guía –la demostración del triángulo isósceles– sea indiferente. La naturaleza apriórica de este concepto, en el interior del cual operamos, impide toda investigación histórica a su respecto, sea cual fuere su naturaleza. A diferencia de su explicitación sintética, el concepto mismo, como estructura de prescripciones apriórica, no podría tener historia, porque no es, como tal, producido y fundado por el acto de un sujeto concreto.[43] Aquí cualquier historia sólo puede ser em-

42. *Ibidem.* La edición Erdmann consigna que *hervorbringen* no tiene "su objeto" en el texto kantiano.

43. Es la ausencia de la decisiva noción de "a priori material" o "contingente", tal como Husserl la definió, lo que parece arrancar al apriorismo formalista de Kant de toda historia concreta, e inhibir el tema de una historia trascendental.

Respecto de la noción de a priori contingente, cf. en particular *L.F.T*, § 6, págs. 41-43 [págs. 31-33].

pírica; y si hay un nacimiento de la geometría, no parece ser, para Kant, más que la *circunstancia* extrínseca de la aparición, frente a tal o cual conciencia fáctica, de una verdad siempre ya constituida. También la reducción eidética espontánea que libera la esencia geométrica de toda realidad empírica –tanto la de la figuración sensible como la de la vivencia psicológica del geómetra– está para Kant siempre ya efectuada.[44] En verdad, no lo está para o por un sujeto que se vuelve responsable de ella en una aventura trascendental, archigeómetra o filósofo que reflexiona acerca de la archigeometría; se ha vuelto siempre ya posible y necesaria por la naturaleza del espacio y del objeto geométricos. Salvo un platonismo convencional *"apenas modificado"*, la indiferencia de Kant hacia la historia empírica sólo se legitima desde el momento en que una historia más profunda ya ha creado objetos no empíricos. Esa historia permanece oculta para Kant. ¿Acaso no se puede decir aquí que la teoría de la idealidad del espacio y del tiempo exige y reprime al mismo tiempo sacar a luz una historicidad intrínseca y no empírica de las ciencias del espacio y del movimiento? Si el espacio y el tiempo fueran realidades trascendentales, se habría dado curso a la vez a una metafísica ahistórica y un empirismo historicista de la ciencia, dos posibilidades solidarias que Kant siempre denunció con un único y mismo gesto. Pero para evitar ante todo y a toda costa el empirismo, Kant debía confinar su discurso trascendental en un mundo de objetos ideales constituidos, cuyo correlato era, pues, a su vez, un sujeto constituido.[45] Esta protohistoria, que toda la filosofía kantiana parece contradecir al mismo tiempo que la convoca, se convierte en tema para Husserl.

Su tarea es aún más peligrosa por ello,[46] y su libertad respecto del

---

El nivel de la geometría, como ontología material, es precisamente el de esos "a priori materiales".

44. Por lo demás, esto parece poder afirmarse de la totalidad del análisis trascendental de Kant.

45. Se reencuentra aquí, localmente y por un camino diferente, la interpretación propuesta por Fink y aprobada por Husserl respecto de la intramundanidad de la crítica kantiana comparada con la investigación husserliana del "origen del mundo", cf. E. Fink, "Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kantstudien*, t. 38, 1933.

46. Por su dificultad, por su fracaso tal vez, se podrá apreciar la profundidad de la vigilancia en la "limitación" kantiana.

saber empírico más difícilmente justificable en una primera aproximación. Ahora nos preguntamos, en efecto, por el sentido de la producción de los conceptos geométricos antes y más acá de la *"revelación"* kantiana; antes y más acá de la constitución de la idealidad de un espacio y de un tiempo puros y exactos. Dado que toda objetidad ideal es producida por el acto de una conciencia concreta, único punto de partida para una fenomenología trascendental, toda objetidad ideal posee una historia que se anuncia siempre ya en ella, aun cuando no sepamos nada de su contenido determinado.[47]

Esta historia de la geometría había permanecido en la sombra, su posibilidad se juzgaba dudosa, su interés, mediocre para el fenomenólogo o el matemático como tales, mientras los análisis metodológicos o constitutivos siguieron siendo, hasta *Idées... I*, estructurales y estáticos, y mientras toda historia era *"reducida"* como facticidad o ciencia de facticidad constituida e intramundana.[48] La verdad de la geometría, su valor normativo, es radicalmente independiente de su historia, que en ese momento del itinerario husserliano es considerada solamente como una historia-de-hechos[49] que cae bajo el golpe de la

47. Husserl señala con frecuencia, especialmente en la *Beilage* XXVII de *K.*, págs. 503-507, que la referencia a un nacimiento histórico se debe inscribir en el sentido mismo de toda idealidad cultural.

48. Cf. especialmente *Idées... I*, § 1 n *a*, pág. 13 y pág. 17 [pág. 18], donde se "excluyen" a la vez el origen histórico y la historia como ciencia del espíritu. Respecto de las ciencias del espíritu, se puede "dejar en suspenso por el momento" saber si son "ciencias naturales o ciencias de un tipo esencialmente nuevo".

Ciertamente, los "datos" históricos se ponen entre paréntesis en su carácter de *hechos* y no de *normas*. Preguntándose "de qué ciencias" la fenomenología "puede beber", en tanto es ella misma "ciencia de los 'orígenes'", y qué ciencias le deben ser "prohibidas", Husserl escribe: "Ante todo, es obvio que al desconectar el mundo natural, físico y psicofísico, se excluyen también todas las objetividades individuales que se constituyen por obra de las funciones axiológicas y prácticas de la conciencia: productos de la civilización, obras de las técnicas y de las bellas artes, las ciencias *(en la medida en que no intervienen como patrón de validez, sino en tanto hecho cultural)* [el subrayado es nuestro], los valores estéticos y prácticos de todo género. Hay que añadir, naturalmente, realidades tales como el Estado, las costumbres, el derecho y la religión. Por ende, *sucumben a la desconexión todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu* junto con la totalidad de conocimientos que han acumulado, justamente en tanto ciencias que requieren la actitud natural", *Idées... I*, § 56, págs. 188 [págs. 131-132].

49. Cf. las definiciones de la historia como ciencia empírica del espíritu en *La*

Ausschaltung [desconexión]. Husserl lo dice en la época de *La philosophie comme science rigoureuse* y de *Idées... I*, con fórmulas claras que, si los niveles de explicitación y los sentidos de la palabra *"historia"* no estuvieran nítidamente distinguidos, se hallarían en flagrante contradicción con las de *El origen...* Así:

> El matemático tampoco se volverá hacia la historia para obtener informaciones acerca de la verdad de las teorías matemáticas; no se le ocurrirá poner en relación el desarrollo histórico de las representaciones y de los juicios matemáticos con la cuestión de su verdad.[50]

O aun, al término de la crítica de una teoría empirista del origen de la geometría:

> No hay que entregarse a especulaciones filosóficas o psicológicas que se mantienen fuera del pensamiento y de la intuición geométrica; antes bien, debe ingresarse vitalmente en esa actividad y, fundándose en el análisis directo, determinar su sentido inmanente. Es posible que de los conocimientos acumulados por las generaciones pasadas hayamos heredado algunas disposiciones para conocer; *pero en cuanto al sentido y al valor de nuestros conocimientos, la historia de esa herencia es tan indiferente como, para el valor de nuestro oro, la historia de su transmisión.*[51]

En verdad, la continuidad y la coherencia del propósito son notables: ante todo, es necesario reducir la historia-de-hechos para respetar y hacer aparecer la independencia normativa del objeto ideal respecto de ella, y después, y sólo entonces, evitando así toda confusión historicista o logicista, reducir la historicidad original del objeto ideal mismo. Ésa es la razón por la cual estas primeras reducciones de la historia fáctica nunca serán suprimidas, y en *El origen...* menos que en ninguna parte.

Pues en *La philosophie comme science rigoureuse* se trataba de reaccionar contra un historicismo que reducía la norma al hecho; y en

---

philosophie comme science rigoureuse, en particular págs. 101-102, de la trad. de Q. Lauer [págs. 87-88]. *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, tercera edición, trad. de Elsa Tabernig, 1973, especialmente las págs 87 y 88 [n. del t.].

50. *Ibidem*, pág. 103 [pág. 89].

51. *Idées... I*, § 25, pág. 81 [pág. 60]. El subrayado es nuestro.

Idées... I, de situar ejemplarmente la geometría entre las ciencias de esencia puras, que estaban inmediatamente liberadas de toda facticidad porque ni necesitaban ni les era permitida ninguna *tesis de existencia (Daseinsthesis)*. Ninguna figuración sensible en el mundo real,[52] ninguna experiencia psicológica, ningún contenido referente al acontecimiento, poseían, como tales, sentido fundador. Se reconocía el *eidos* geométrico porque resistía la prueba de la alucinación.

> Hay *ciencias puras de la esencia*, tales como la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, del espacio, del movimiento, etcétera. En ninguno de sus desarrollos plantean hechos; o, lo que es lo mismo, *ninguna experiencia en tanto experiencia* –si se entiende por ello una conciencia que capta o plantea una realidad, una existencia– *desempeña en ella el papel de fundamento*. Cuando la experiencia interviene en ella, no lo hace *en tanto experiencia*. El *geómetra*, cuando traza figuras en el pizarrón, dibuja trazos que efectivamente existen en el pizarrón, el cual a su vez existe de hecho. Pero, lo mismo que el gesto físico de dibujar, la experiencia de la figura dibujada, en tanto experiencia, no *funda* en modo alguno la intuición y el pensamiento que se refieren a la esencia geométrica. Por eso importa poco que al trazar esas figuras sufra o no una alucinación, y que en lugar de dibujarlas realmente proyecte sus líneas y sus construcciones en un mundo imaginario. Es distinto el caso del científico en las ciencias de la naturaleza.[53]

52. La inutilidad esencial y la "inadecuación de la ilustración" sensible están subrayadas ya en las *Recherches logiques* (t. II, I Parte, trad. H. Elie, PUF, colección "Épiméthée", pág. 76, II Parte, pág. 187 –en lo sucesivo, *R.L.*– en un lugar donde Husserl recuerda la distinción cartesiana entre la *imaginatio* y la *intellectio* a propósito del *quiliágono*, y anuncia de modo muy preciso la teoría de la "idealización" geométrica que mantendrá en *El origen*...

53. *Idées... I*, § 7, pág. 31 [págs. 27-28]. El subrayado es de Husserl. Esta autonomía de la verdad matemática respecto de la percepción y de la realidad natural, en las que no podría fundarse, está descripta aquí sólo de modo negativo, pues lo que se subraya es la falta de dependencia. No se investiga por sí mismo el fundamento positivo de la verdad. A partir de un análisis del "fenómeno" matemático, o con el fin de aislar mejor su "sentido", se reduce simplemente lo que está indicado en este sentido como lo que no se puede retener realmente a título de fundamento. Es mediante la *alucinación* como Husserl mide la intangibilidad eidética del sentido matemático. En el *Teeteto* (190 *b*), Platón había recurrido al *sueño*. El desarrollo husserliano se sitúa también en el mismo plano, y reviste el mismo estilo que el análisis cartesiano de la evidencia matemática *antes de* la hipótesis del Genio Maligno, en la Primera medita-

La hipótesis de la alucinación toma a su cargo el papel asignado, a la ficción en general, *"elemento vital de la fenomenología"*, en la determinación eidética.[54] Pero si la alucinación no afecta al *eidos* del objeto ideal constituido porque el *eidos* en general y el objeto ideal en particular son *"irreales"* –aunque no sean para nada realidades fantásticas–; si, además, los pone de manifiesto como tales; si, por otra parte, el *eidos* y el objeto ideal no preexisten, como en un platonismo, a todo acto subjetivo; si por tanto tienen una historia, deben referirse, como a su fundamento originario, a protoidealizaciones sobre el sustrato de un mundo real efectivamente percibido. Pero deben hacerlo a través del elemento de una historia original.

---

ción: "Pero (no concluiremos erróneamente [...] si decimos que) la aritmética, la geometría y las demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse demasiado si se encuentran en la naturaleza o no, contienen algo cierto e indudable; pues *ya sea que esté despierto o que duerma*, dos y tres juntos formarán siempre el número cinco, y el cuadrado jamás tendrá más de cuatro lados; y no parece posible que verdades tan claras y tan manifiestas puedan ser sospechosas de falsedad o incertidumbre alguna".

Sólo *después* de esta fenomenología de la evidencia matemática, con la hipótesis del Genio Maligno, se planteará para Descartes la pregunta crítica o jurídica del fundamento que garantiza la *verdad* de una evidencia ingenua, cuya descripción misma y cuyo valor "natural", por otra parte, nunca son cuestionados en su nivel propio. El fundamento originario de estas verdades constituidas, cuyo modo de aparecer se reconoce así claramente, se delegará en un Dios veraz y creador de las verdades eternas. Husserl, tras una etapa descriptiva análoga, lo buscará en actos históricos de fundación originaria *(Urstiftung)*. A este respecto, el Dios cartesiano, como el de los grandes racionalistas clásicos, no sería más que el nombre dado a una historia oculta y "funcionaría" como la reducción necesaria de la historia empírica y del mundo natural; reducción que pertenece al sentido de estas ciencias.

Pero veremos que Husserl se halla menos alejado de Descartes de lo que parece, pese a esta extraordinaria revolución que funda la verdad absoluta y eterna sin el auxilio de Dios o de una Razón infinita, y que parece develar una cierta finitud originariamente fundadora y descender a ella, aunque evitando el empirismo. Esta historia oculta adquirirá su sentido en un *Télos* infinito que Husserl no dudará en llamar Dios en sus últimos escritos inéditos. Es verdad que ese infinito, que trabaja desde siempre los orígenes, no es un infinito positivo y actual. Se da como una Idea en sentido kantiano, como un "indefinido" regulador cuya negatividad respeta los derechos de la historia. No es sólo la moralidad sino la historicidad de la verdad misma la que salvaría aquí esta "falsificación" del *infinito* actual en un *indefinido* o en un *al-infinito*, falsificación de la que Hegel acusaba a Kant y a Fichte.

54. *Idées... I*, § 70, pág. 227 [págs. 155-158].

La alucinación no es, pues, cómplice de la verdad sino en un mundo estático de significaciones constituidas. Para pasar al fundamento y a la constitución originaria de la verdad, se necesita volver a una experiencia creadora a partir del mundo real. Aunque única y escondida, esa experiencia sigue siendo, tanto de derecho como de hecho, primera. Se reconoce entonces que, en la esfera del sentido, el verdadero contrario de la alucinación, como de lo imaginario en general, no es inmediatamente la percepción sino la historia; o, si se prefiere, la conciencia de historicidad y el despertar de los orígenes.

Es pues solamente en el nivel y en el momento marcados por *Idées... I*, en el que Husserl se une a Kant en la misma indiferencia hacia una historia que no sería más que extrínseca y empírica. Por eso, desde el momento en que se trate, para Husserl, de dar cuenta de la génesis de la geometría y de superar esta etapa preliminar, cabría esperar verlo anular pura y simplemente las reducciones eidética y trascendental, y pasar después a una historia constituyente donde la consideración del hecho como tal se volviera indispensable[55] porque aquí, por primera vez, en tanto origen histórico singular, el hecho fundador

55. La de Tran-Duc-Thao (*Phénoménologie et matérialisme dialectique*, 1951) [versión castellana: *Fenomenología y materialismo dialéctico*, trad. de Raúl Sciarretta, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971], es una interpretación que se orienta marcadamente hacia una conclusión de este tipo. Al término del itinerario husserliano, el retorno a las "formas *técnicas y económicas* de la producción" (es decir, en lenguaje husserliano, el retorno a la causalidad real, fáctica y extrínseca, fuera de toda reducción) parece inevitable para este autor, que piensa que Husserl había decidido "oscuramente" este retorno en el momento de *El origen de la geometría*: "Es esto, por otra parte, lo que oscuramente presentía Husserl cuando intentaba fundar, en el célebre fragmento *El origen de la geometría*, la verdad geométrica sobre la *praxis* humana" (*op. cit.*, pág. 220) [...] "La explicitación fenomenológica se orientaba así hacia la determinación de las condiciones reales en que se engendra la verdad" (pág. 221).

Aunque nunca haya tenido el sentido –muy por el contrario– de una negación, de una ignorancia o de un olvido que "abandona" las condiciones reales del sentido y la facticidad en general, para "volver" o no a ellas, para "pasar" o no al análisis real (pues el sentido *no es otro que* el *sentido de* la realidad o *de* la facticidad), la reducción husserliana podría así parecer vana y disimuladora, y fatal el "retorno" a un historicismo empirista. Nada de ello ocurriría, según parece, puesto que con el materialismo dialéctico "nos encontramos así en un *plano posterior de la reducción*, habiendo suprimido ésta la concepción abstracta de la naturaleza, pero no la naturaleza efectivamente real que implica en su desarrollo todo el *movimiento de la subjetividad*" (subrayado por el autor) (*op. cit.*, págs. 227-228).

sería irreemplazable y, por consiguiente, *invariable*. La invariancia del hecho, es decir, de lo que, como tal, nunca puede ser *repetido*, tomaría de derecho, en una historia de los orígenes, el relevo de la invariancia eidética, esto es, de lo que puede ser *repetido* a voluntad e indefinidamente. La historia fundadora sería el lugar profundo de la indisociabilidad del sentido y del ser, del hecho y del derecho. La noción de *"origen"*, o de génesis, ya no podría ser recogida allí en la pura acepción fenomenológica que Husserl distinguió con tanta obstinación.[56]

Invariable, el hecho total que marca el establecimiento de la geometría lo sería porque posee el carácter que, a juicio de Husserl, define el hecho, existencia singular y empírica: la irreductibilidad de un *hic et nunc*. Husserl señala que el surgimiento de la geometría le interesa aquí en tanto tuvo lugar *"un día" (dereinst), "por primera vez" (erstmalig),* a partir de una *"primera adquisición" (aus einem ersten Erwerben)* (*O.*, págs. 164-6). Sin embargo, lo que autorizaba la lectura de esencia *de* la geometría constituida y *en* la geometría constituida, era la posiblidad de hacer variar imaginativamente el *hic et nunc* natural de la figura o de la experiencia psicológica del geómetra que, se vio, no era fundador. Aquí, por el contrario, el *hic et nunc* de la *"primera vez"* es fundador y creador. Experiencia única en su género, ¿no es un hecho singular que otro hecho no debería poder sustituir, a título de ejemplo, para un desciframiento de esencia?

¿Por tanto esta inseparabilidad del hecho y del sentido en la unicidad de un acto fundador prohibirá a toda fenomenología el acceso a la historia y al *eidos* puro de un origen devorado para siempre?

De ninguna manera. La indisociabilidad posee de por sí un sentido fenomenológico rigurosamente determinable. Simplemente, la variación imaginaria de la fenomenología estática suponía un tipo de re-

56. Esta definición del origen fenomenológico (distinguido de la génesis en las ciencias mundanas del espíritu y de la naturaleza), que abre *Idées... I* (cap. I, § I *a*, pág. 13 [pág. 17] texto antes citado), ya aparecía en forma clara y precisa en las *R.L.* (t. I, § 67, pág. 265 [págs. 201-203]), en las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* § 2, pág. 373 [pág. 54]), en *La philosophie comme science rigoureuse* (trad. franc. de Q. Laver, págs. 92-93 [págs. 79-80]). Esta distinción, que Husserl siempre juzgará decisiva, será todavía subrayada con frecuencia en *Erfahrung und Urteil* (en particular § 1, pág. 1 [pág. 11], en *L.F.T.* (en particular § 102, pág. 358 [págs. 278-281]), en las *M.C.* (§ 37, pág. 64 [págs. 100-103]) y, obviamente, en *El origen....*

ducción cuyo estilo deberá ser renovado en una fenomenología histórica. Esta reducción, en su momento eidético, era la *iteración* de un nóema: siendo el *eidos* constituido y objetivo, la serie de los actos que lo mentaban no podía sino restituir indefinidamente la identidad ideal de un sentido que no estaba oscurecido por opacidad histórica alguna y que se trataba solamente de elucidar, de aislar y de determinar en su evidencia, en su invariancia y en su independencia objetiva. La reducción histórica –que opera también por variación– será *reactivante* y noética. En lugar de repetir el sentido constituido de un objeto ideal, se deberá despertar la dependencia del sentido respecto de un acto inaugural y fundador, disimulado bajo las pasividades segundas y las sedimentaciones infinitas; acto originario que creó el objeto cuyo *eidos* es determinado por la reducción iterativa. Todavía aquí, como veremos, no hay una respuesta simple a la pregunta acerca de la prioridad de una reducción respecto de otra.

La singularidad de la invariable *primera vez* posee ya una necesidad cuyo fondo eidético es incluso bastante complejo.

Primeramente, hay una *esencia-de-primera-vez* en general, una *"Erstmaligkeit"*,[57] significación inaugural siempre reproducible, sea cual fuere el ejemplo de hecho. Cualquiera que haya sido el contenido empírico del origen, es necesario, con una necesidad apodíctica y apriórica, que la geometría haya tenido un origen y haya aparecido así una primera vez. Los objetos ideales de la geometría no pueden tener su lugar original en algún *tópos ouránios*, Husserl lo subrayaba ya en las *Recherches logiques* a propósito de todas las significaciones y de todos los objetos ideales.[58] Su historicidad es, pues, uno de sus com-

57. Según parece, el propio Husserl no empleó esta noción en su forma sustantiva. Se la encuentra en lugar de la expresión adverbial *erstmalig* en la redacción de *El origen...*, publicada por Fink en la *Revue internationale de Philosophie* (1939, nº 2, pág. 203). E. Fink, que subraya también *erstmalig* (pág. 207), habla de *Erstmaligkeitsmodus* y le otorga, de esta manera, un valor temático a una significación mentada por una intención profunda de Husserl.

58. Cf. en particular, T. II, 1, § 31, pág. 118 [pág. 228]. Aun cuando allí condena, a la manera platónica, a quienes, como los "hijos de la tierra", no pueden "entender por ser (*Sein*) más que ser real *(reales)*", es decir, "ser" en el mundo de la realidad natural, Husserl rechaza simultáneamente la hipótesis del cielo inteligible: "Lo que no quiere decir que ellas (las significaciones) sean objetos que existan sino en alguna parte del "mundo", al menos en un *tópos ouránios*, o en el espíritu divino; pues semejante hipóstasis metafísica sería absurda".

ponentes eidéticos, y no hay historicidad concreta que no implique necesariamente en ella la remisión a una *"Erstmaligkeit"*. Decíamos, hace un instante, que podría ser imposible sustituir al hecho único de la *primera vez* por *otro* hecho. Sin duda; pero solamente si *otro* califica entonces la esencia y no la existencia empírica como tal. Porque un hecho único tiene ya su esencia de hecho único que, aun no siendo sino el hecho mismo (es la tesis de la irrealidad no ficticia de la esencia), no es, sin embargo, la facticidad del hecho sino el sentido del hecho; aquel sin el cual no podría aparecer y no daría lugar a ninguna determinación y a ningún discurso. Cuando Husserl escribía ya en *La philosophie comme science rigoureuse* que: *"Para ella (la subsunción fenomenológica) lo singular es eternamente* ápeiron. *Sólo puede reconocer de un modo objetivamente válido las esencias y las relaciones de esencia"*,[59] evidentemente entendía por singularidad sólo la unicidad del hecho, en su pura facticidad, y no la de las singularidades eidéticas definidas en *Idées... I*[60] como esencias materiales últimas que, señala Ricœur, no excluyen más *"que la individualidad empírica, la facticidad"*,[61] es decir, el *tóde ti* de la existencia bruta. El problema de la dependencia o de la independencia, del carácter abstracto o concreto de esas singularidades eidéticas –planteado en *Idées... I*, a partir de las nociones de la tercera de las *Recherches logiques*– es más difícil de zanjar cuando se trata de singularidades históricas, de las que el *hecho* empírico nunca se halla inmediatamente presente. Se podría decir que la fenomenología eidética de la historia, no debiendo tratar, como tal, más que con singularidades, es, en cierto sentido, la más dependiente y la más abstracta de las ciencias. Pero inversamente, como ciertas singularidades no empíricas pueden ser consideradas en ciertos respectos, dice Husserl, como las más concretas y las más independientes, y como, además, las singularidades de los orígenes son las de los actos fundadores de toda significación ideal y, en particular, de las posibilidades de la ciencia y de la filosofía, su historia es la más independiente, la más concreta y la primera de las ciencias.

El tema de las singularidades eidéticas es, ciertamente, ya bastante delicado en *Idées... I*; sin embargo, siendo entonces el hilo conduc-

59. Trad. de Q. Lauer, pág. 93 [pág. 80].
60. §§ 11, 14, 15, págs. 43-45, 50-55 [págs. 35-37; 40-41; 41-43].
61. *Idées... I*, pág. 239, nota 1 del traductor.

tor la vivencia inmanente o la cosa sensible percibida *originaliter*, la facticidad singular está siempre presente, aunque reducida, para guiar y controlar la intuición de la esencia material última. No sucede lo mismo en la investigación de los orígenes, desde el momento en que se interpone la distancia histórica. Se hace entonces necesaria una doctrina de la *tradición*, como éter de la percepción histórica: ella está en el centro de *El origen de la geometría*.

Sólo en esas condiciones Husserl puede escribir:

> En lugar de eso, nuestra preocupación debe más bien orientarse hacia una pregunta retrospectiva acerca del sentido más originario de acuerdo con el cual la geometría nació un día <y>, desde entonces, ha estado presente como tradición milenaria [...], nos preguntamos acerca del sentido según el cual, por primera vez, entró en la historia *–debe de haber entrado* [el subrayado es nuestro], aunque no sepamos nada de los primeros creadores ni hagamos cuestión de ello (*O.*, págs. 164-5).

El "*debe de haber entrado*" revela con claridad la intención husserliana y resume el sentido de toda reducción. Este *deber* (haber entrado) señala la necesidad de una pre-scripción eidética y de una normalidad apriórica reconocida en el presente e intemporalmente asignada a un hecho pasado. Independientemente de todo conocimiento fáctico, puedo enunciar este valor de necesidad. Esta necesidad es, por lo demás, doble: es la de un *Quod* y la de un *Quomodo*, necesidad de *haber tenido un origen* histórico y de haber tenido *tal* origen, tal sentido de origen. Pero una historicidad irreductible se reconoce en que ese "*deber*" no se anuncia sino *después* del hecho del acontecimiento.[62] No podríamos definir el sentido necesario y la necesidad del origen antes que la geometría hubiese nacido *de hecho* y se nos hubiese ofrecido de hecho. Absolutamente libre respecto de lo que ella rige, la legalidad del sentido en sí misma no es nada.

62. En *El origen...* se utiliza con frecuencia esta noción de deber, de requisito apriórico, que concierne a un *pasado*. Ella señala la posibilidad de una determinación estructural recurrente en ausencia de toda determinación material. Y si esta normatividad apriórica de la historia se reconoce a partir del hecho, *después* del hecho, este *después* no es indicio de una dependencia. El hecho no nos instruye por su contenido fáctico, sino en tanto *ejemplo*. Es en la especificidad de este *después*, en la necesidad de conservar como hilo conductor la trascendencia o la facticidad reducida, como se anuncia la historicidad original del discurso fenomenológico.

Por eso, *en segundo lugar*, cualesquiera que hayan sido las primeras idealidades geométricas producidas o descubiertas *de hecho*, es necesario *a priori* que hayan sucedido a una no-geometría, que hayan surgido sobre un suelo de experiencia pregeométrica, cuya fenomenología es posible gracias a una reducción y a una de-sedimentación apropiada.

En tercer lugar, finalmente, cualesquiera que hayan sido *de hecho* los primeros geómetras y el contenido empírico de sus actos, es necesario *a priori* que los gestos instauradores hayan tenido un sentido tal que la geometría haya nacido de ellos con *el sentido que le conocemos*. Porque, ciertamente, la reducción reactivante supone la reducción iterativa del análisis estático y estructural que nos enseña lo que es, de una vez por todas, el *"fenómeno"* de la geometría, cuando su posibilidad se constituye. Es decir que, por una necesidad que no es nada menos que una fatalidad accidental y exterior, debo partir de la geometría ya lista, tal como circula hoy en día y cuya lectura fenomenológica me es siempre posible, para interrogar a través de ella su sentido de origen. Es de ese modo como puedo, gracias a las sedimentaciones y a pesar de ellas, darle a la historia su diafanidad tradicional. Husserl habla de *"Rückfrage"*, noción sin duda bastante corriente, pero que aquí toma un sentido agudo y preciso. La hemos traducido por "*question en retour*" [en la traducción castellana: "pregunta retrospectiva"].** Como en su sinónimo alemán, la expresión francesa se halla marcada por la referencia o la resonancia postal y epistolar de una comunicación a distancia. Como la *"Rückfrage"*, la pregunta retrospectiva se formula a partir de un primer envío. A partir del *documento* recibido y *ya* legible, se me ofrece la posibilidad de interrogar nuevamente y *de vuelta* acerca de la intención originaria y final de lo que la tradición me ha confiado. Respecto de ésta, que no es sino la me-

** Dorion Cairns, *en su Guide for translating Husserl* (La Haya, Martinus Nijhoff, Phaenomenologica 55, 1973, pág. 96), traduce este término por *"inquiry back"*, *"regressive inquiry"*, *"asking back"*, *"retrospective inquiry"*. Nos hemos decidido por la última expresión citada, para eludir el matiz psicologista que tiene la expresión "interrogación regresiva". De todos modos, todas esas acepciones se hallan latentes en las primeras páginas de *Krisis*, donde Husserl declara que como filósofos del presente y herederos del pasado, el logro de una "autocomprensión radical" supone *"investigaciones retroactivas de tipo histórico y crítico"* que indaguen sobre el sentido y el *télos* de la filosofía [n. del t.].

diatez misma y la apertura a una telecomunicación en general, puede entonces, como dice Husserl, "*dejarse cuestionar*" (*O.*, pág. 165).

Estas analogías, que se encuentran en el centro metafórico de nuestro texto, confirman hasta qué punto se impone la marcha en "*zig-zag*", propuesta en *Krisis*...,[63] como una especie de "*círculo*" necesario y que no es sino la forma pura de toda experiencia histórica.

La pregunta retrospectiva, momento reaccionario y, por tanto, revolucionario de este *Wechselspiel*, sería impracticable si la geometría no fuera por esencia algo que no cesa de circular en la idealidad del valor. Sin duda, "*así como la historia de la transmisión no funda el valor del oro*", ninguna historia mundana puede ofrecer el sentido de ese circular, puesto que, por el contrario, lo supone. Es más bien la permanencia del circular lo que permite la neutralización de la historia mundana. Esta neutralización abre entonces el espacio de una historia intencional e intrínseca del circular mismo y permite comprender cómo es posible en general una tradición de la verdad. En suma, lo que parece importarle a Husserl en primer lugar, es tanto una operación, la reactivación misma, en la medida en que puede abrir un campo histórico oculto, cuanto la naturaleza de este campo mismo en tanto hace posible una cosa como la reactivación.

Es, pues, solamente en la seguridad de las reducciones de la fenomenología estática como podemos operar otras reducciones infinitamente más sutiles y peligrosas que entregarán a la vez las esencias singulares de los actos de institución y, en su trama ejemplar, el sentido total de una historia abierta en general. Sin el *Wechselspiel* de esta doble reducción, la fenomenología de la historicidad estaría cargada de vanidad, y con ella toda la fenomenología. Si se reconoce el sinsentido filosófico de una historia puramente empírica y la impotencia de un racionalismo ahistórico, puede estimarse entonces la gravedad de lo que está en juego.

63. "Nos encontramos , por consiguiente, en una especie de *círculo*. La comprensión de los comienzos sólo puede alcanzarse plenamente a partir de la ciencia dada en su forma actual y mediante una mirada retrospectiva sobre su desarrollo. Pero sin una comprensión de los comienzos este desarrollo es, en tanto *desarrollo-de-sentido*, mudo. No nos queda, pues, más que una opción: debemos pro-ceder y retro-ceder en 'zig-zag'"(§ 9 *l*, pág. 59 [pág. 61]).

III

Todas estas precauciones nos han vuelto sensibles a la extrema dificultad de la tarea. Por eso Husserl subraya el carácter preliminar y general de esta meditación en una frase que parece tomada literalmente de *Logique formelle et logique transcendantale:*[64] *"Esta pregunta retrospectiva se mantiene inevitablemente en generalidades, pero, como se mostrará pronto, son generalidades susceptibles de una explicitación fecunda [...]* (*O.*, pág. 165).

Sin duda, como determinación apriórica, la fenomenología nunca podrá enriquecer estas generalidades, cuya indigencia es esencial; y su "*explicitación*" no será "*rica*" más que en un trabajo de estilo prospectivo, regional y, en cierto sentido, *ingenuo*. Pero esta ingenuidad no tendría ya el sentido que tenía *antes* de la toma de conciencia de esas generalidades; toma de conciencia que Husserl califica de *"crítica"* y que tendrá para este trabajo un valor regulador y normativo. Recordándonos constantemente las presuposiciones inadvertidas de problemáticas que sobrevienen siempre, nos preservará de la confusión, del olvido y de la irresponsabilidad.

> [...] cuando la ciencia ha tomado decisiones nacidas de una responsabilidad fundamental, esas decisiones sin duda pueden imprimir en la vida hábitos normativos que dirigen el querer en tanto definen las formas dentro de las cuales deben mantenerse siempre, y pueden mantenerse, las decisiones individuales, en la medida en que son realmente asumidas. Para una *praxis* racional, la teoría *a priori* sólo puede ser una forma limitante, sólo puede levantar barreras cuya transgresión significa el contrasentido o la confusión.[65]

La primera de estas generalidades de principio es la que autoriza, precisamente, la pregunta retrospectiva: la unidad de sentido de la geometría es la de una tradición. El desarrollo de la geometría no es una *historia* sino sólo porque es *una* historia. Por lejos que su edificación progrese, por generosa que sea la proliferación de sus formas y de sus metamorfosis, no pondrán en tela de juicio la unidad de sentido de lo que, en ese desarrollo, ha de ser pensado como *la* geometría.

64. Introducción, pág. 9 [pág. 9].
65. *Ibidem*, págs. 9-10.

Siendo el mundo mismo el fundamento de esa unidad, no como totalidad finita de seres sensibles, sino como totalidad infinita de las experiencias posibles en un espacio en general, la unidad de *la* geometría, que es también su unicidad, no queda limitada a la coherencia sistemática de *una* geometría cuyos axiomas ya están constituidos; es la unidad de sentido geométrico de una tradición infinitamente abierta a todas *sus* revoluciones. Plantear la cuestión de esta unidad tradicional es preguntarse: ¿en qué condiciones *históricas* todas las geometrías fueron o serán geometrías?

Por eso, esa unidad de sentido de la geometría, tal como se la *anuncia* en *El origen...*, tampoco es el concepto general extraído o abstraído de las diversas geometrías conocidas. Por el contrario, es la esencia originaria concreta de la geometría la que podría dar lugar a una operación generalizadora así. Esa unidad tampoco se confunde con el concepto *de hecho* determinado por Husserl, respecto del ideal que orientaría la práctica geométrica en el campo temático *objetivo*[66] de la geometría. Este concepto, ya marcado por la historia, es, como se sabe, el de una nomología "*definida*" y una deductividad exhaustiva.[67] A partir de un sistema de axiomas que "*domina*" una multiplicidad, toda proposición es determinable, *ya* como consecuencia analítica, *ya* como contradicción analítica.[68] Será ésa una alternativa insuperable. Se ha puesto de manifiesto suficientemente la vulnerabilidad de semejante confianza, que no se tardó en desmentir, particularmente con el descubrimiento de Gödel, en 1931, de la rica posibilidad de proposiciones "*indecidibles*".

Ahora bien: todas las preguntas acerca de la posibilidad o la imposibilidad de mantener la exigencia husserliana, sea a título de ideal re-

66. Respecto de las dos "facetas" de la temática de una ciencia y respecto del carácter *objetivo* de la temática hacia la cual se orienta exclusivamente el científico en su actividad de científico, cf. *L.F.T.*, § 9, págs. 50-53: "El geómetra [...] no pensará en investigar, además de las formas geométricas, también el pensamiento geométrico" (pág. 51) [pág. 38].

67. Acerca de estos temas, cf. en particular J. Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science* (Presses Universitaires de France, 1947, pág. 70 y sigs.); Tran-Duc-Thao, *op. cit.*, pág. 35, y, sobre todo S. Bachelard, *op. cit.*, págs. 100-123.

68. Husserl define con nitidez este ideal, especialmente en *R.L.*, t. I., § 70, págs. 269, 273 [págs. 205-207], antes de un parágrafo donde se definen las relaciones entre el filósofo y el matemático; en *Idées... I*, § 72 (págs. 231-233 [págs. 160-163]) y en *L.F.T.*, § 31 (págs. 129-133 [págs. 98-101]).

gulador inaccesible por esencia, sea a título de regla metodológica y técnica actual (cosa que ya no parece posible en general), ¿no se formulan precisamente en *el interior de* esta unidad de horizonte geométrico-matemático en general, como unidad abierta de una ciencia? A ese horizonte, al que Husserl aquí interroga, pertenecen las propias preocupaciones de decidibilidad. En su negatividad misma, la noción de in-decidible –además de que no posee ese sentido más que por alguna irreductible referencia al ideal de decidibilidad–,[69] ostenta también un valor matemático que ella toma de una fuente única de valor, más profunda que el proyecto mismo de *definibilidad*. Todo este debate sólo es inteligible en el interior de algo así como *la* geometría o *la* matemática, cuya unidad está *por venir* a partir de lo que se anuncia en su origen. Cualesquiera que sean las repuestas aportadas por el epistemólogo o por la actividad del científico a estas importantes cuestiones intramatemáticas de la definibilidad y de la saturación, no pueden sino integrarse en esa unidad de la tradición matemática de la que se hace cuestión en *El origen...*; y sólo van a referirse, en la esfera temática *"objetiva"* de la ciencia donde deben mantenerse exclusivamente, a la naturaleza determinada de los sistemas axiomáticos y de los encadenamientos deductivos que ellos autorizan o no autorizan. Pero el campo temático objetivo de la matemática debe hallarse ya constituido en su sentido matemático para que se puedan problematizar los valores de consecuencia o de inconsecuencia, y para que se pueda sostener, contra las clásicas afirmaciones de Husserl, *"tertium datur"*.[70]

69. Así se confirman, por otra parte, los análisis de *El origen...* respecto del estilo sintético de la tradicionalidad matemática, como ejemplo de la tradicionalidad en general. El movimiento mismo que enriquece el sentido, retiene en el fondo del nuevo sentido la referencia sedimentaria al sentido antecedente, y no puede ir más allá de él. La intención que apunta al sentido nuevo es original sólo en la medida en que todavía la habita el proyecto anterior, al que ella no se limita a "suceder". Así la indecidibilidad no posee un sentido revolucionario y desconcertante; es *ella misma* sólo si permanece esencial e intrínsecamente obsedida en su sentido de origen por el *télos* de decidibilidad cuya disrupción ella señala.

70. Esribe Husserl en la *L.F.T.* (§ 31, pág. 131 [págs. 99-100]: "[...] la idea de una *ciencia nomológica* o, para hablar correlativamente, de un *dominio infinito* (expresándose en forma lógico-matemática, de una multiplicidad) que debe ser dominada por una nomología explicativa, conlleva que no hay para ese dominio ninguna verdad válida que no esté deductivamente implicada en las 'leyes fundamentales' de la ciencia nomológica –como es el caso en el *Euclides ideal* para el espacio en el siste-

En consecuencia, si la unidad de sentido y el origen de la matemática, que interesan a Husserl en nuestro texto, estuvieran a su juicio esencialmente ligados a ese ideal de deductividad exhaustiva, si incluso se confundieran con ese ideal, la pregunta acerca de *El origen...* estaría, desde el comienzo, afectada por cierta relatividad histórica, no importa lo que hubiese pensado acerca de ello el propio Husserl ni el interés que, como tal por lo demás pudiera encerrar. Dicho de otro modo, si la fundación originaria que Husserl aquí busca fuera la institución de una axiomática y de su campo deductivo, o, incluso, la institución de las axiomáticas y del ideal de deductividad en general –si esa institución fuera descripta como la institución de la matematicidad misma– entonces el proyecto husserliano estaría gravemente amenazado por la evolución de la axiomatización hacia una formalización total, en el interior de la cual se tropieza necesariamente con los límites enunciados por el teorema de Gödel (y los teoremas emparentados). Pero no hay nada de eso. Aun cuando en un momento dado Husserl hizo suya la concepción de la fundación-axiomática y hasta la propuso como ideal de *"todas las disciplinas eidéticas "exactas"*,[71] no veía allí, según parece, más que una fundación *segunda*. No hay duda, en todo caso, de que las evidencias originarias que busca, son aquí, a su juicio, anteriores a las de los axiomas y les sirven de fundamento. Se puede leer, en efecto, en *El origen...* (pág. 177):

> es necesario también tomar en consideración las actividades constructivas que operan con idealidades geométricas que, 'elucidadas', no han sido, sin embargo, llevadas a la evidencia originaria. (La evidencia originaria no puede ser confundida con la evidencia de los "axiomas"; pues los

---

ma 'saturado' (*vollständigen*) de los axiomas del espacio". Más adelante, definiendo la "*forma por excelencia de la multiplicidad*", Husserl prosigue: "*No es definida sólo por un sistema formal de axiomas*, sino por un sistema *saturado* [...] El sistema de axiomas que define formalmente una multiplicidad así, se distingue por el hecho de que toda proposición (toda forma de proposición) que debe ser construida en conformidad con la gramática pura lógica con la ayuda de conceptos (de las formas de los conceptos, naturalmente), que intervienen en ese sistema axiomático, es o 'verdadera' (es decir, es una consecuencia analítica, puramente deductiva, de los axiomas) o 'falsa' (es decir, una contradicción analítica): '*tertium non datur*'".

71. *Idées... I*, § 7, pág. 33 [págs. 27-29].

axiomas ya son, por principio, los resultados de una formación de sentido (Sinnbildung) originario y tienen siempre ya por detrás esta misma formación).[72]

La axiomática en general, a partir de la cual, solamente, puede adquirir sentido todo ideal de deductividad exhaustiva y exacta –a partir de la cual, solamente, todo problema de decidibilidad puede después surgir–, ya supone, pues, una sedimentación del sentido, es decir, una evidencia originaria, un fundamento radical, que también es un pasado. Ya está, por tanto, exiliada de los orígenes a los cuales Husserl quiere ahora volver.

En consecuencia, si desde las *Recherches logiques* hasta *Idées... I*, y hasta *Logique formelle et logique transcendantale*, Husserl, por cierto, asignó a la noción de determinabilidad geométrica el sentido estricto de decidibilidad, lo hizo porque se dejaba guiar, en investigaciones no históricas, por el estado presente de una ciencia *ya hecha*. Pero desde el momento en que se suscita la pregunta de origen, la determinabilidad geométrica parece tener el sentido de determinabilidad geométrica *en general*, como horizonte infinito de una ciencia, cua-

72. El subrayado es nuestro. La "elucidación" *(Verdeutlichung)* no se confunde ni con la *clarificación (Klärung)* ni con la reactivación: permanece en el interior del sentido constituido que ella lleva a la *distinción* sin restituirle la plenitud de su *claridad*, es decir, su valor de *conocimiento actual*, y, sobre todo, sin reactivar su intención originaria. Son razones de construcción gramatical (uso de participios pasados o presentes, de formas sustantivas o infinitivas, etc.), las que hacen que conservemos la traducción clásica de *Verdeutlichung* por "elucidación". S. Bachelard comenta con mayor rigor el sentido de la noción traduciéndola aquí por "proceso de distinción", o "proceso que vuelve distinto". En relación con todos los problemas de la elucidación, de la clarificación y de la reactivación de las proposiciones en general, problemas a los cuales se hace alusión en *El origen...*, cf. especialmente *L.F.T.*, §§ 16 y 17, págs. 79-80 [págs. 58-65], Apéndice II, págs. 407-422 [págs. 323-328] y S. Bachelard, *op. cit.*, cap. 1, págs. 66-77. En su versión elaborada de *El origen...*, E. Fink precisa estas distinciones. En lugar de oponer "reactivación" y "elucidación", distingue dos momentos o dos tipos de la reactivación en general: la reactivación como "elucidación lógica" y la reactivación de la "tradición-de-la-formación-de-sentido *(Sinnbildungstradition)* interna, presente en una formación de sentido temática". "Cuando la reactivación en el primer sentido se completa, llega a su término, sólo entonces comienza la reactivación como la pregunta retrospectiva hacia la 'protofundación'" (*op. cit.*, pág. 215). Esta formulación confirma y subraya así la anterioridad necesaria del análisis y de la fijación *estáticas* del sentido, que deben controlar todo itinerario *genético*.

lesquiera que sean las formas futuras de todos sus desarrollos.[73] Cuando Husserl en *El origen...* habla de un "*horizonte de futuro geométrico del mismo estilo*" (*O.*, pág. 166), ese estilo no es el de la deductividad, sino el de la geometricidad en general o el de la matematicidad en general, de las que son y serán tributarias los indecidibles o cualquier otra formación matemática que surja.

Esto significa que, en lo sucesivo, el propio ideal de decidibilidad es *reducido*, en una investigación de origen, como lo está, en tanto tal, toda etapa fáctica de la historia de las matemáticas; como lo está también, en un desvelamiento de la tradicionalidad matemática pura y de la tradicionalidad pura en general, cada tradición fáctica determinada. Así se explica que, en repetidas ocasiones, en *El origen...* Husserl precise, a propósito de las ciencias exactas, que se trata de "ciencias *llamadas 'deductivas'*"; y agrega "*así llamadas aunque de ningún modo se limiten a deducir*"(*O.*, pág. 177). Hay, entonces, una verdad o, mejor dicho, un sentido de verdad geométrico-matemático en general, que no se deja encerrar en la alternativa de lo "*verdadero*" y lo "*falso*", prescripta por el ideal de la multiplicidad definida, en la cual "*se puede plantear la equivalencia de los conceptos de 'verdadero' y 'consecuencia lógico-formal de los axiomas'*, e igualmente la de los conceptos de 'falso' y de 'consecuencia lógico-formal contraria a los axiomas'".[74] La unidad de sentido originario de la verdad geométrica en general, unidad que orienta *El origen...*, podría entonces formularse en una pregunta de este tipo: ¿qué es la determinabilidad matemática en general si la indecidibilidad de una proposición –por ejemplo– sigue siendo una determinación matemática? Por esencia, una pregunta tal no puede esperar una respuesta determinada, sólo debe indicar la apertura y la unidad puras de un horizonte infinito.

Habiendo podido ser reducida la opacidad del hecho desde el origen por la producción de objetos ideales, los encadenamientos históricos son encadenamientos de sentidos y de valores que nunca pueden

73. Esta determinabilidad geométrica en sentido amplio no sería más que la forma regional y abstracta de una determinabilidad infinita del ser en general, de la cual Husserl afirma tantas veces que es el último horizonte de toda actitud teorética y de toda filosofía.

74. *Idées... I*, §72, pág. 222 [págs. 162-163].

dejar de circular, capitalizando al infinito, según un modo original, sus depósitos sedimentarios. Hay en ello una posibilidad, pero no una necesidad. Porque el interés y la dificultad del análisis husserliano se debe a que se desenvuelve en dos planos a la vez.

A veces, Husserl considera la geometría y la ciencia en general como formas, entre otras, de lo que llama el "mundo de cultura". En efecto, toman de él todos sus caracteres. En su totalidad, ese mundo *"está allí"* como *"producto de la tradición"* (*O.*, pág. 165). Y las ciencias son tradiciones entre otras. Respecto de la tradición en general, poseemos algunas evidencias aprióricas que ninguna ignorancia de la historia fáctica puede afectar. Por una parte, sabemos, con un *"saber cuya evidencia es irrecusable"*, *"saber implícito"* que se sostiene *"siempre y de manera esencial"* en un *"no-saber"* (*O.*, pág. 165) fáctico, que las formaciones culturales remiten siempre a producciones humanas; por consiguiente, a actos espirituales, concluye inmediatamente Husserl en un gesto al que volveremos más tarde. Esta remisión al acto productor se inscribe en la formación misma, pero puede pasar inadvertida en razón de la autonomía de la formación ideal. De allí la necesidad de recordar esas trivialidades aprióricas enterradas por la ciencia y la cultura.[75] Del mismo modo, sabemos que la humanidad tiene un pasado y que, en consecuencia, es en ella donde se encontraron los *"primeros creadores"* (*O.*, pág. 165); éstos instituyeron formas espirituales nuevas, pero sólo pudieron hacerlo disponiendo de materiales brutos o ya tradicionales, esto es, informados por el espíritu.

Por otra parte, el desarrollo tradicional del cual toda cultura recoge en cada momento la totalidad, en una sincronía mediata o inmediata, no tiene el estilo de la génesis causal. En el mundo de la realidad natural sometida a un desarrollo de tipo causal, la sedimentación no es la del sentido recogido y que se va resumiendo sin cesar en su interioridad. Lo mismo que para Hegel, y por las mismas razones, no hay para Husserl historia natural. La analogía será aun más profunda cuando veamos que, tanto para Husserl como para Hegel, la cultura misma, en sus unidades empíricas finitas, no basta para constituir la unidad pura de una historia. Este será el caso de todas las culturas antropológicas que no participan del *eidos* europeo.

75. Husserl justifica con frecuencia este imperativo de la *Trivialität*, especialmente en *Krisis*... (§ 9 *h*, pág. 50 [pág. 52]).

En este punto, *El origen...* repite la crítica al diltheyanismo ya expuesta en la *La philosophie comme science rigoureuse.* Aun aceptando la crítica de Dilthey a la naturalización causalista del espíritu y el principio de una tipo-morfología original de las totalidades culturales, Husserl quiere separar la idea de la ciencia –es decir, ante todo, la filosofía– de la inmanencia subjetiva de la *Weltanschauung* [cosmovisión].

Sin duda, como forma de la cultura, también la idea de la ciencia forma parte de la *Weltanschauung;* sin duda, el contenido de la ciencia y de la filosofía se transmite según el mismo proceso que todas las otras formas de la cultura y de la tradición en general. Este proceso es análogo, si no idéntico, a los de la conciencia interna del tiempo, descriptos desde un punto de vista noemático en las lecciones de 1904-1910. El presente no aparece ni como la ruptura ni como el efecto de un pasado, sino como retención de un presente pasado, es decir, como retención de retención, etcétera. Como el poder retencional de la conciencia viva es finito, ésta guarda significaciones, valores y actos pasados bajo la forma de hábitos y de sedimentos. La función de la sedimentación tradicional en el mundo comunitario de la cultura consistirá en superar la finitud retencional de la conciencia individual. Ciertamente, la retención sedimentaria no es sólo condición de posibilidad de la protención: pertenece también esencialmente a la forma general de la protención que está, a su vez, comprendida bajo la forma absolutamente única y universal del Presente Viviente. Absoluto primordial de la temporalidad, este Presente Viviente no es sino la conservación de lo que, por cierto, hay que llamar, pese al rechazo de Husserl por esta expresión, la *dialéctica* de la protención y de la retención. Es en el movimiento de una protención donde el presente se retiene y se supera como presente pasado, para constituir *otro* Absoluto originario y original, otro Presente Viviente. Sin esta extraordinaria alteración absoluta de lo que, en la forma concreta y vivida de un Presente absoluto, permanece siempre; sin esta originalidad siempre renovada de una originariedad absoluta, siempre presente y siempre vivida como tal, no sería posible ninguna historia. Por eso, lo que es verdadero del Presente Viviente, es verdadero de lo que lo supone como su fundamento: el presente histórico; éste siempre remite, más o menos inmediatamente, a la totalidad de un pasado que lo habita y que se presenta siempre bajo la forma general del *proyecto.* En todo momento, cada totalidad histórica es una estructura cultural ani-

mada por un proyecto que es una *"idea"*. Así, *"la Weltanschauung también es una 'idea'"*.[76]

Otras veces, por el contrario, Husserl describe la ciencia como una forma única y arquetípica de la cultura tradicional. Además de todos los caracteres que tiene en común con las otras formaciones culturales, posee un privilegio esencial: no se la puede encerrar en ninguna cultura histórica determinada como tal, porque posee valor universal de *verdad*. Forma cultural que no es privativa de ninguna cultura de hecho, la idea de la ciencia es el índice de la cultura pura en general; designa el *eidos* de la cultura *por excelencia*. En este sentido, la forma cultural *"ciencia"* (de la cual la geometría es un ejemplo) es a su vez *"ejemplar"* en el doble sentido, eidético y teleológico, de este término: es el ejemplo particular que guía la reducción y la intuición eidéticas; pero es también el ejemplo modélico que, a modo de ideal, debe orientar a la cultura. Es la idea de lo que, desde el primer instante de su producción, debe valer para siempre y para todo el mundo, más allá de toda área cultural dada. Es la idea infinita opuesta a la idea finita que anima a la *Weltanschauung*:

> Es verdad que la *Weltanschauung* también es una "idea", pero la de un fin que se encuentra en lo finito, por realizar en principio en una vida particular por vía de constante aproximación [...] La "idea" de la *Weltanschauung* es, por consiguiente, distinta para cada época [...] La "idea" de la ciencia es, por el contrario, supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época [...] La ciencia es un título para valores absolutos intemporales. Cada valor, una vez descubierto, pertenece en adelante al tesoro de valores de *toda* humanidad ulterior y determina evidentemente al mismo tiempo el contenido material de la idea de cultura, de sabiduría, de *Weltanschauung*, lo mismo que el contenido de la filosofía de la*Weltanschauung*.[77]

En una ciencia pura no descriptiva, el modo de sedimentación es tal que en ningún momento significación alguna deja de tener vigencia, y puede ser siempre re-comprendida y evocada en su vigencia. Si fue necesario, pues, distinguir entre realidad natural y cultura espiri-

76. *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. de Q. Lauer, pág. 113 [págs. 97-98].

77. *Ibidem.*

tual, es necesario ahora, para comprender la cultura y la tradicionalidad puras en general, discernir entre la cultura empírica, por una parte, es decir, la cultura histórica de hecho, donde la sedimentación del sentido no excluye la caducidad del valor enraizado en la lengua, en el suelo, en la época, etcétera y, por otra parte, la cultura de verdad cuya idealidad es absolutamente normativa.[78] Ésta sería, *de hecho*, indudablemente imposible sin aquélla. Pero, por una parte, es su posibilidad superior e irreductible; por otra, no es, a la vez, sino la posibilidad de una *reducción* de la cultura empírica, y no aparece en sí misma sino gracias a esa reducción. Esta última se ha hecho posible por una irrupción del infinito, como revolución en el interior de la cultura empírica.

Al mismo tiempo, la cultura y la tradición de la *verdad* se hallan signadas por una historicidad paradójica. En cierto sentido, pueden parecer separadas de toda historia, porque el contenido empírico de la historia real y los encadenamientos culturales determinados no las afectan intrínsecamente. Se puede confundir esta emancipación con una liberación respecto de la historia en general. Tanto para los que se aferran a la facticidad histórica como para los que se encierran en la idealidad del valor, la originalidad histórica del relato de la verdad no puede ser sino la del mito.

Pero en otro sentido, que responde a la intención de Husserl, la tradición de la verdad es la historia más profunda y pura. Únicamente la unidad pura de sentido de esta tradición es apta para fundar esa continuidad sin la cual no habría siquiera historia auténtica, pensándose y proyectándose como tal, sino solamente un agregado empírico de unidades finitas y accidentales. Desde el momento en que la fenomenología se emancipó tanto del platonismo convencional así como del empirismo historicista, el movimiento de la verdad que ella quiere describir es por cierto el de una historia concreta y específica, cuyos fundamentos son los actos de una subjetividad temporal y creadora, basados en el mundo sensible y el mundo de la vida como mundo de cultura.

78. Como Husserl ya lo había señalado en *Recherches logiques* (t. II, I, § 32, pág. 119 [pág. 288]), la idealidad no siempre es normativa. El valor es una idealidad superior que puede fijarse o no a la idealidad en general. Lo veremos más adelante: el sentido del error tiene su propia idealidad.

Este progreso se produce por totalización y repetición permanente de sus adquisiciones. La geometría nació

> a partir de una *primera* adquisición, de actividades creadoras primeras. Comprendemos así su modo de ser persistente: no se trata sólo de un movimiento que procede sin cesar de adquisición en adquisición, sino de una síntesis continua en la cual persisten todas las adquisiciones, en su valor, forman todas una totalidad, de manera tal que en cada presente la adquisición total es, se podría decir, premisa total para las adquisiciones de la etapa siguiente [...] Lo mismo ocurre con toda la ciencia (*O.*, pág. 166).

Entiéndase: para toda ciencia no descriptiva. Estas síntesis no se despliegan entonces en una memoria psicológica, aunque fuera colectiva, sino en esa *"memoria racional"*, tan profundamente descripta por G. Bachelard, fundada en una "fecundidad recurrente", la única capaz de constituir y retener los *"acontecimientos de la razón"*.[79] *En la Philosophie der Arithmetik*, Husserl ya distinguía entre la temporalidad psicológica, como sucesión –la que describía Hume– y la de los encadenamientos sintéticos del sentido. No cesó de explicitar esta diferencia y, en *El origen...* (pág. 175), subraya que una etapa científica no es solamente "*un sentido que ha llegado de hecho más tarde*", sino la integración, en un nuevo proyecto, de la totalidad del sentido anterior.

La subjetividad egológica no puede ser responsable de este desarrollo, que se totaliza sin cesar en un Presente absoluto. Sólo una subjetividad comunitaria puede producir el sistema histórico de la verdad y responder por él totalmente. Sin embargo, esta subjetividad total, cuya unidad sólo puede ser absoluta y *a priori*, sin la cual la verdad más pequeña sería inimaginable, no es sino el lugar común de todas las subjetividades egológicas actuales o posibles, pasadas, presentes o futuras, conocidas o desconocidas.

> Cada una de las ciencias está referida a una cadena abierta de generaciones de investigadores, conocidos o desconocidos, que trabajan unos con otros y unos para otros, en tanto constituyen, para la totalidad de la ciencia viva, la subjetividad productiva (*O.*, pág. 166).

79. Cf. en particular *Le rationalisme appliqué*, (Presses Universitaires de France, 1949, pág. 2 y págs. 42-46).

Abierta la totalidad de la ciencia, la comunidad total también posee la unidad de un horizonte. Además, la imagen de la *"cadena abierta"* no agota la profundidad de esta subjetividad comunitaria. Pues no tiene solamente la unidad de la solidaridad y de la corresponsabilidad. Cada científico no sólo se siente *ligado* a todos los otros por la unidad de un objeto o de una tarea. Su propia subjetividad de científico está constituida por la idea o el horizonte de esa subjetividad total, que se vuelve responsable, en él y por él, de cada uno de sus actos de científico. En él y por él, es decir, sin sustituirlo, dado que, en el mismo tiempo, sigue siendo origen absoluto, fuente constituyente y presente de la verdad. Fenomenológicamente, el *nosotros* trascendental no es *otra cosa* que el *yo* trascendental. Los actos de este último, desde el momento mismo en que pueden aparecer como ordenados por una comunidad ideal, no dejan de ser irreductiblemente los de un *"yo pienso"* monádico, al cual le basta con reducir el contenido egológico empírico del *ego* para descubrir la dimensión del *"nosotros"* como momento del *eidos "ego"*.[80] Se estaría incluso tratando de pensar que es el *nosotros* el que hace posible la reducción del *ego* empírico y la aparición del *eidos "ego"*, si tal hipótesis no condujera, contra las intenciones más manifiestas de Husserl, a colocar a la mónada egológica en situación de abstracción respecto de la subjetividad total. En todo caso, si hay una historia de la verdad, ella no puede ser sino esa implicación concreta y esa envoltura recíproca de las totalidades y de los absolutos. Esto es posible sólo porque se trata de implicaciones ideales y espirituales. La descripción de esos dos caracteres –idealidad y espiritualidad–, tan frecuentemente evocados en *El origen...*, no responde, como se sabe, a ninguna aserción metafísica. Están, por lo demás, "*fundados*" en el sentido de la "*Fundierung*".

La historicidad irreductible del devenir geométrico se distingue en que "*el sentido total de la geometría*" (y su correlato noético necesario, la subjetividad total)... "*no podía existir desde el comienzo como proyecto y luego proseguir en un movimiento de cumplimiento*" (*O.*, pág. 167). Si la historia de la geometría no fuera más que el desarrollo de un designio presente desde el origen en su totalidad, nos limitaríamos a una explicitación o a una cuasicreación. Tendríamos, por un

80. Es entonces cuando surgen las temibles dificultades abordadas en la quinta de las *Méditations cartésiennes*, punto en el que no queremos incursionar aquí.

lado, un fundamento sincrónico o ucrónico; por el otro, una diacronía puramente empírica que serviría de revelador y no poseería unidad propia alguna. Ni la diacronía pura ni la sincronía pura hacen una historia. La hipótesis rechazada es, una vez más, la de una complicidad entre el "platonismo" y el empirismo.

En verdad, incluso antes de que fuera posible el proyecto abierto de la geometría,

> [En tanto etapa preliminar] había precedido necesariamente una formación de sentido (*Sinnbildung*) más primitiva, de tal manera que, indudablemente, ha aparecido por primera vez en la evidencia de una realización lograda (*O.*, pág. 167).

IV

Llegado a este punto, Husserl hace un rodeo que puede parecer desconcertante. En lugar de describir esa génesis primitiva del sentido en sí misma y en su *Erstmaligkeit*, la considera tácita y provisionalmente como *ya* efectuada, siendo el sentido ya evidente. Se contenta con recordar que conocemos la forma general de esa evidencia:[81] debe ser, no puede no ser, como toda evidencia, sea ésta perceptiva o eidética, intuición de una realidad natural o de un objeto ideal, "*captación de un ente en la conciencia de su ser-ahí, de manera original y en persona*" (*O.*, pág. 167). Es una referencia al "*principio de los principios*" definido en *Idées... I*. Por poco que sepamos de la primera evidencia geométrica, sabemos *a priori* que debió revestir esa forma. Pero este saber *a priori* concerniente a la forma de la evidencia, si bien se aplica aquí a un origen histórico, no es nada menos que histórico. Por definir una "*fuente de derecho*" para el conocimiento de todo objeto en general, es uno de esos *a priori formales* supuestos por toda ciencia material: aquí, por la geometría y por la historia; podemos tener una primera certeza respecto de ella en ausencia de todo otro saber material, porque la primera evidencia geométrica ha tenido que ajustarse a aquél. Pues por el momento, al *contenido* de la eviden-

81. Lo hace en términos que recuerdan los de *Idées... I*, sin duda, pero sobre todo los de *L.F.T.*, y en particular, el § 59, págs. 213-217 [págs. 165-167].

cia geométrica, que es histórico porque fue creado por primera vez, no se lo define; Husserl lo considera como ya adquirido.

Esta abstención ante el contenido del acto y de la evidencia originarios es provisional. Se trata de una limitación metodológica y, una vez más, de la necesidad de tomar su punto de partida en lo constituido. Pero esta necesidad metodológica sólo se legitima a partir de una decisión filosófica profunda. Atravesada esta etapa, Husserl prosigue, en efecto, su meditación, protegida ahora por esta jurisdicción formal, como si su tema ya no fuera el origen del sentido geométrico sino la *génesis de la objetividad* absoluta, es decir ideal, del sentido, estando éste ya presente a una conciencia cualquiera. En varias oportunidades, Husserl vuelve obstinadamente a una pregunta que, en el fondo, es la siguiente: ¿cómo puede la evidencia subjetiva egológica del sentido tornarse objetiva e intersubjetiva?, ¿cómo puede dar lugar a un objeto ideal y verdadero, con todos los caracteres que le reconocemos: valor omnitemporal, normatividad universal, inteligibilidad para *"todo el mundo"*, desarraigo respecto de toda facticidad del "*hic et nunc*", etcétera? Se trata de la repetición histórica de la pregunta acerca de la objetividad, tan frecuentemente formulada en las cinco conferencias de *Idee der Phänomenologie*: ¿cómo puede la subjetividad salir de sí para encontrar o constituir el objeto?[82]

82. Husserl ya se había formulado esta pregunta en los mismos términos, pero en su forma más general y con una inflexión más crítica, menos histórica, en *L.F.T.* (§ 100, págs. 351-352 [págs. 265-276]) donde, sin embargo, la limita a la esfera egológica de la objetividad. Aquí se orienta hacia la posibilidad del espíritu objetivo como condición de la historia y, en este respecto, toma la pregunta de Dilthey en sentido inverso. Dilthey parte, en efecto, del espíritu objetivo ya constituido. Para él, entonces, se trata de saber cómo pueden las significaciones y los valores de ese medio objetivo ser interiorizadas y asumidas como tales por sujetos individuales, y, primeramente, en el trabajo del historiador a partir de testimonios, individuales en su fuente o en su objeto. Pregunta que, por otra parte, condujo a Dilthey a descubrir, como Husserl, una dimensión no psicológica del sujeto. Dilthey escribe así: "Ahora surge la siguiente pregunta: ¿cómo puede un encadenamiento que no es producido como tal en una cabeza, que en consecuencia no es vivido directamente y ya no puede ser referido a la vivencia de una persona, constituirse como tal en el historiador a partir de las declaraciones de esa persona y de los enunciados hechos respecto de él? Esto presupone que podrían constituirse sujetos lógicos, que no son sujetos psicológicos" ("Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft", *Gesammelte Schriften*, 1914, Band VII, III, pág. 282).

Husserl se abstuvo, pues, provisionalmente ante el contenido histórico de la *Erstmaligkeit* sólo para plantear primeramente la cuestión de su objetivación, es decir, la cuestión de su emergencia en la historia y de su historicidad. Porque un sentido ha entrado en la historia sólo si se ha convertido en un objeto absoluto, es decir, en un objeto ideal que, paradójicamente, tiene que haber roto todas las amarras que lo retenían en el suelo empírico de la historia. Las condiciones de la objetividad son, entonces, las condiciones de la historicidad misma.

Cuando Husserl consagre, más adelante, algunas líneas a la producción y a la evidencia del sentido geométrico como tal y en su contenido propio, no lo hará, por tanto, sino *después* de haber determinado en general las condiciones de su objetividad y de la objetividad de las objetidades ideales. No se puede esclarecer así el sentido puro de la praxis subjetiva que engendró la geometría sino *retroactivamente* y a partir de su resultado. El sentido del acto constituyente sólo puede descifrarse en la trama del objeto constituido. Y esta necesidad no es una fatalidad exterior sino una necesidad esencial de la intencionalidad. El sentido *originario* de todo acto intencional no es *sino* su sentido *final*, esto es, la constitución de un objeto (en el más amplio sentido de estos términos). Ésa es la razón por la que sólo una teleología puede abrirse paso hacia los comienzos.

Si el sentido del sentido geométrico es la objetividad o la intención de objetividad; si la geometría es aquí el índice ejemplar de la cientificidad y si la historia de la ciencia es la posibilidad más elevada y más reveladora de una historia universal cuyo concepto no existiría sin ella, es el sentido del sentido en general el que es determinado aquí como *objeto*, es decir, como cosa dispuesta y disponible en general y, ante todo, para una mirada. La imagen mundana de la *mirada* no sería el modelo inadvertido de la actitud teorética de la conciencia pu-

---

En *El origen...* se "invierte" esa pregunta, en fórmulas que extrañamente se parecen a la de Dilthey. Este "reverso" de la pregunta concierne al origen radical y a las condiciones de posibilidad del espíritu objetivo mismo. ¿Cómo puede constituirse, desde los encadenamientos de sentido y las evidencias de un *ego* monádico del cual no podemos no partir, tanto de derecho como de hecho, un espíritu objetivo en general, como lugar de la verdad, de la tradición, de la corresponsabilidad, etcétera? Como se verá, según Husserl, tal como el sujeto psicológico no podrá asegurar esa posibilidad, tampoco podrá hacerlo un sujeto "lógico".

ra, sino que, por el contrario, tomaría de ella su sentido. Lo cual está en profunda consonancia con la dirección inicial de la fenomenología: el objeto en general es la categoría última de todo lo que puede aparecer, es decir, de todo lo que puede ser para una conciencia pura en general. Es sobre el objeto en general como todas las regiones se articulan con la conciencia, que es la *Ur-Region*.[83]

Por eso, cuando Husserl afirma que una producción de sentido ha debido presentarse *primeramente* como evidencia en la conciencia personal del inventor, cuando formula la pregunta acerca de su objetivación *ulterior* (en un orden cronológico fáctico), evoca una suerte de ficción destinada a problematizar los caracteres de la objetividad ideal y a mostrar que no son obvios. En verdad, no hay primeramente una evidencia geométrica subjetiva que a continuación se tornaría objetiva. No hay evidencia geométrica sino "*a partir del momento que*" es evidencia de una objetidad ideal y ésta no es tal sino "después de" haber sido puesta en circulación intersubjetiva.

> [...] la existencia geométrica no es existencia psíquica, no es existencia de algo personal en la esfera personal de la conciencia; es existencia de un ser-ahí objetivamente, para "todo el mundo" (para el geómetra real y el posible o para quienquiera que comprenda la geometría). Más aún, desde su protofundación tiene una existencia específicamente supratemporal y accesible a todos los hombres tal como estamos seguros, y, en primer lugar, a los matemáticos reales y posibles de todos los pueblos, de todos los siglos, y esto en todas sus formas particulares (*O.*, págs. 167).

Se debe entonces neutralizar el *"antes"* y el *"después"* en su facticidad y empleárselo entre comillas. Pero, ¿pueden ser reemplazados simplemente por el *"si"* o el *"puesto que"* intemporales de la condición de posibilidad?

El lenguaje de la génesis puede, en efecto, parecer aquí ficticio: no sería reclamado por la descripción de un acontecer real, neutralizado al principio, sino por sacar a luz condiciones de posibilidad formales, de implicaciones de derecho y de estratificaciones eidéticas. ¿Se trata entonces de historia?; ¿no se recae acaso en una regresión trascendental clásica?, y el encadenamiento de las necesidades trascendentales,

83. Cf. *Idées... I*, en particular § 76, págs. 242-246 [págs. 169-172].

aun cuando sea *relatado* en el modo del devenir, ¿no es en el fondo, más que la historia misma, el esquema estático, estructural y normativo de las condiciones de una historia?

Preguntas de este orden podrían parecer graves y poner en tela de juicio toda la originalidad de esta tentativa. Pero quedan, según parece, fuera de la intención husserliana. Sin duda, no hay en ese *relato* el menor rastro de historia, si por historia se entiende el contenido fáctico de un acontecer. Pero la necesidad de esta reducción fue justificada en el punto de partida. Y la irritada decepción de los que esperarían de Husserl que les dijese *qué es lo que ha pasado en realidad* y les contara una historia, quizá vivaz y fácilmente imaginable:[84] no es para nada legítima. Husserl sólo quiso descifrar por adelantado el texto oculto tras todo relato empírico por el que sintiéramos curiosidad. La historia-de-los-hechos podrá tener entonces libre curso; no importa su estilo, su método, su *filosofía*: siempre supondrá, más o menos ingenuamente, la posibilidad y la necesidad de los encadenamientos descriptos por Husserl. Sin duda, estos encadenamientos están signados siempre por una significación jurídica y trascendental, pero remiten a actos *concretos* y *vividos* en un sistema *único* de implicaciones fundadoras, es decir, en un sistema que originariamente no fue producido más que *una sola vez* y se mantiene *irreversible* tanto de hecho como de derecho. Son, pues, los *encadenamientos-de* lo que, en el sentido más pleno del término, es *la historia misma.* Así, ante lo que es, de un extremo a otro, una aventura histórica cuyo hecho es irreemplazable, deberían ser posibles una lectura, un discurso apriórico y eidéticos. Una posibilidad así no fue inventada por Husserl, sino simplemente desvelada como lo que implícitamente condicionó siempre la existencia de los objetos ideales de una ciencia pura; por tanto, de una tradición pura y, en consecuencia, de una historicidad pura, modelo de la historia en general.

Encadenamientos-puros-de la historia, *pensamiento-apriórico-de* la historia: ¿no significa esto que tales posibilidades no son en sí mismas históricas? De ningún modo, pues *no* son *más que* las posibi-

84. Cf. particularmente Tran-Duc-Thao, *op. cit.*, pág. 221. Según este intérprete, es "el punto de vista subjetivista" el que, en *El origen de la geometría*, le habría impedido a Husserl "superar en este dominio el nivel de algunas observaciones de sentido común".

lidades *del* aparecer *de* la historia *como tal,* fuera de la cual no hay nada. Es la historia misma la que funda la posibilidad de su propio aparecer.

V

Esta posibilidad se llama, en primer lugar, "*lenguaje*". Si nos interrogamos acerca del modo en que la evidencia subjetiva del sentido geométrico conquista su objetividad ideal, debemos señalar, ante todo, que la objetividad ideal no es solamente el carácter de las verdades geométricas o científicas. Es el elemento del lenguaje en general.

> Es propia de una clase de productos espirituales del mundo de la cultura al que pertenecen no solamente todas las formaciones científicas y las ciencias mismas, sino también, por ejemplo, las formaciones del arte literario (*O.*, pág. 167).

Es ése un movimiento análogo al que analizábamos más arriba: en primer lugar, antes de definir su privilegio "*ejemplar*", se presenta la objetividad ideal de la geometría como carácter común a todas las formas del lenguaje y de la cultura. En una importante nota, Husserl precisa que, en efecto, la literatura, "*en su concepto más amplio*"(*O.*, pág. 167) comprende todas las formaciones ideales, dado que éstas, para ser tales, siempre deben poder ser expresables en un discurso y traducibles, directamente o no, de una lengua a otra. Es decir, hunden sus raíces en un lenguaje en general, no en la facticidad de una lengua y en sus propias encarnaciones lingüísticas.

A través de estos temas, presentes ya en las *Recherches logiques* y en los primeros parágrafos de *Logique formelle et logique transcendantale*, aparece la pregunta husserliana en su más sutil especificidad.

El objeto ideal[85] es el modelo absoluto del objeto en general. Es

85. Esta idealidad del objeto, es decir, aquí, de la *cosa matemática misma*, no es la irrealidad del nóema descripta en *Idées... I* (en especial en §§ 88, 97 y sigs.). Ella caracteriza el tipo de inclusión intencional de todo nóema en la vivencia consciente, cualquiera que sea el tipo de ente mentado y cualquiera que sea el modo de mentarlo, incluso si se trata de la percepción de una cosa real. Sin embargo, no hay duda de que es esa irrealidad del nóema –noción de las más difíciles y decisivas– sea lo que, en última instancia, permite la repetición del sentido como el "mismo" y hace posible la

siempre más objetivo que el objeto real, que el ente natural. Pues si éste resiste y se opone más, lo hace siempre frente a una subjetividad empírica de hecho. Así pues, nunca puede alcanzar esa objetividad absoluta propuesta a toda subjetividad en general en la identidad intangible de su sentido. La pregunta *"¿cómo es posible un objeto en general ?"* asume entonces su forma más aguda y adecuada en *El origen...*, cuando Husserl se pregunta: *"¿Cómo es posible la objetividad ideal?"*. En este punto, la pregunta alcanza también su mayor dificultad, porque ya no es posible apelar a la objetividad natural del ente mundano. Por añadidura, una vez alcanzado el nivel de la objetividad ideal, se descubren todavía varios grados.

Sin duda, la lengua está

> edificada enteramente [...] a partir de objetividades ideales; por ejemplo, la palabra *Löwe* [león] se presenta sólo una sola vez en la lengua alemana, es idéntica a sus innumerables expresiones realizadas por cualquier persona (*O.*, pág. 168).

La palabra tiene, pues, una objetividad y una identidad ideales, porque no se confunde con ninguna de sus materializaciones empíricas, fonéticas o gráficas. Es siempre la *misma* palabra la que se mienta y se reconoce a través de todos los gestos lingüísticos posibles. En la medida en que es ese objeto ideal el que enfrenta siempre al lenguaje como tal, éste supone una neutralización espontánea de la existencia fáctica del sujeto hablante, de las palabras y de la cosa designada. La palabra no es, pues, sino la práctica de una eidética inmediata.[86] A. de Muralt señala con mucho acierto que

---

idealización de la identidad en general. Sin duda, se lo podría mostrar en forma precisa a partir del § 62 de *L.F.T.*, dedicado a "la idealidad de todas las especies de objetidades frente a la conciencia constituyente" y "la idealidad general de todas las unidades intencionales [...]" (págs 225-226 [pág. 173]).

86. La idea de la neutralización lingüística de la existencia es original sólo por la significación técnica y temática que recibe en la fenomenología. ¿Acaso no era apreciada por Mallarmé y por Valéry? Hegel, especialmente, la había explorado ampliamente. En la *Enciclopedia* (una de las pocas obras hegelianas que, por lo demás, Husserl parece haber leído), el león atestiguaba ya, como mártir ejemplar, esta neutralización: "Ante el nombre –león–, no tenemos necesidad ni de la intuición de un animal, ni tampoco de la imagen, sino que el nombre, en cuanto lo entendemos, es

> desde el momento en que se considera el lenguaje en sí mismo, la reducción está implícitamente operada, simplemente ejercida y aún no explicitada.[87]

Aquello de lo que aquí se trata es la reducción eidética. Ahora bien: es paradójicamente ésa la razón por la que parece más difícil decir que

> un pensamiento que se mueve únicamente en el nivel del lenguaje se halla necesariamente en la actitud de la *reducción fenomenológica* (el subrayado es nuestro): se halla de plano en el mundo eidético de las significaciones, de las vivencias puras.[88]

Pues, la reducción fenomenológica, si tiene su sentido pleno, debe ser también la reducción de las eidéticas constituidas y, por lo tanto, de su propio lenguaje. Imperativo al que la precaución de las *"comillas"* solamente satisface de manera equívoca. Esta reducción trascendental de las eidéticas que, en su momento más radical debe todavía hacernos replegar hacia una nueva eidética, irreductiblemente necesaria, la de la conciencia pura, suscita, en efecto, dificultades considerables. Husserl, consciente de ellas, las expone con gran claridad en *Idées... I*.[89]

---

la representación simple y sin imagen; es en el nombre en lo que pensamos" (§ 462, citado por J. Hyppolite, en *Logique et existence*, 1953, pág. 39, obra que, en algunos puntos, pone de manifiesto la profunda convergencia de los pensamientos hegeliano y husserliano).

Hegel escribe también: "El primer acto, por el cual Adán se volvió dueño de los animales, fue el de imponerles un nombre, es decir, los anonadó en su existencia (en tanto existentes)". (Sistema de 1803-1804.) Citado por Maurice Blanchot, en *La part du feu*, 1949, pág. 325.

87. *L'Idée de la phénoménologie*, París, Presses Universitaires de France, 1958, págs. 124-125.

88. *Ibidem*, pág. 124.

89. "Sin embargo, no podemos excluir trascendencias sin hallar nunca límites. La purificación trascendental no puede significar la exclusión de *todas* las trascendencias, pues, si no, quedaría sin duda como una conciencia pura, pero no subsistiría posibilidad alguna de una ciencia de la conciencia pura", *Idées... I*, § 59, pág. 193 [pág. 135]. En este parágrafo, consagrado a la reducción, necesaria pero difícil, de la ontología y de la lógica formales, una vez que han sido excluidas todas las trascendencias de las eidéticas materiales, Husserl concluye en la posibilidad de una reducción de este tipo –siempre que se conserven los "axiomas lógicos" (como el principio de contradicción)–, de los cuales la descripción de la conciencia pura podría "volver evidente la validez general y absoluta ilustrándola mediante ejemplos tomados de sus

Es, pues, en la medida misma en que no es "natural" que el lenguaje ofrece, paradójicamente, la más peligrosa resistencia a la reducción fenomenológica, y el discurso trascendental permanecerá irreductiblemente obstruido por cierta mundanidad ambigua.[90] Si se piensa que en

---

propios datos" (pág. 195 [pág. 136]). Pero acerca del lenguaje de esta última ciencia de la conciencia pura, acerca del lenguaje que parece suponer *al menos* la esfera de la lógica formal que se acaba de excluir, nada se dice. La univocidad de la expresión y ciertas precauciones tomadas en *el interior* del lenguaje y *con la ayuda* de éste (distinciones, comillas, neologismos, revalorización y reactivación de palabras antiguas, etc.), serán siempre para Husserl suficientes garantías de rigor y de no-mundanidad.

Ésta es la razón de que, a pesar de los notables análisis que se le consagran, a pesar del interés constante que se le otorga, desde las *Recherches logiques* hasta *El origen...*, el problema específico del lenguaje, de su origen y de su uso en una fenomenología trascendental, fue siempre excluido o diferido. Lo es explícitamente en *L.F.T* (§ 2, págs. 31-32 [págs. 22-24] y § 5, pág. 39 [págs. 28-31]) y en *El origen...*, donde escribe: "Naturalmente, aunque se anuncia también aquí, no trataremos el problema general del origen del lenguaje, en su existencia ideal y fundada en el mundo real" (*O.*, pág. 169).

90. Es una dificultad que E. Fink subrayó con frecuencia (en particular en su célebre artículo de los *Kantstudien* de 1933). En su opinión, la reducción fenomenológica "no puede ser expuesta por medio de simples frases de la actitud natural. No se puede hablar de ella si no es transformando la función natural del lenguaje" (Carta del 11 de mayo de 1936, citada por G. Berger, en *Le cogito dans la philosophie de Husserl*, pág. 65).

Y en su admirable conferencia "Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl", atribuye un cierto equívoco en el uso de los conceptos operatorios –el de "constitución", por ejemplo– al hecho de que "Husserl no se planteó el problema de un 'lenguaje trascendental'" Se pregunta si, después de la reducción, todavía se puede "disponer del *Logos* en el mismo sentido que antes" (en *Husserl*, Cahiers de Royaumont, 1959; *Philosophie*, nº 3, pág. 229).

Del mismo modo, a propósito de la expresión "*vida* intencional", S. Bachelard alude al peligro de un "retorno subrepticio al psicologismo", pues "el lenguaje ignora la reducción fenomenológica y nos encierra en la actitud natural", *op. cit.*, págs. 14-15.

A partir de la problemática de *El origen...*, podemos vernos llevados a preguntar, por ejemplo, cuál es el sentido oculto, el sentido no temático y dogmáticamente recibido de la palabra "historia" o de la palabra "origen" que, como hogar común de estas significaciones, permite distinguir entre "historia" de los hechos e "historia" intencional, entre "origen" en sentido trivial y "origen" fenomenológico, etcétera. ¿Cuál es el fundamento unitario a partir del cual esa difracción del sentido resulta legítima e inteligible? ¿Qué es *la historia*, qué es *el origen*, de los cuales se puede decir que deben ser entendidos ya en tal sentido, ya en tal otro? En tanto la noción de origen *en general* no es *criticada* como tal, la vocación radicalista se halla constantemente amenazada por esta mitología del *comienzo absoluto*, tan notablemente denun-

El origen... se indicará la posibilidad de la historia primeramente como posibilidad del lenguaje, se advierte la dificultad de cualquier tentativa de reducir, en una última y radical regresión trascendental, una

---

ciada por Feuerbach en su "Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel" (1839). (Cf. *"Manifestes philosophiques"*, traducción francesa de L. Althusser, págs. 18-21).

Estas cuestiones podrían poner de manifiesto la necesidad de una cierta temática filológica o "etimológica" renovada y rigurosa, que precedería al discurso de la fenomenología. Tarea formidable, porque supone resueltos todos los problemas a los que ella debería anteceder, particularmente el problema prejudicial de la historia, precisamente, y el de la posibilidad de una filología histórica. En todo caso, se diría que a Husserl esa tarea nunca le pareció urgente, ni siquiera en el momento en que la idea de "reactivación" del lenguaje adquirió para él tanta importancia. A diferencia de Heidegger, casi nunca se detiene en variaciones etimológicas, y cuando lo hace (Cf. *L.F.T.*, § I), ésta no determina la orientación de la investigación, sino que la continúa. Para Husserl, sería absurdo que el sentido no precediera –de derecho (y aquí el derecho es una evidencia difícil)– al acto del lenguaje, cuyo valor propio será siempre el de la *expresión*.

Es bastante significativo que toda empresa crítica, jurídica y trascendental se vuelva vulnerable por la facticidad irreductible y por la ingenuidad natural de su lenguaje. Se toma conciencia de esta vulnerabilidad o de esta vocación para el silencio en una reflexión *segunda* acerca de la posibilidad de la propia regresión jurídico-trascendental. Pese a su estilo necesariamente especulativo, esta reflexión se orienta siempre, sin tener que ceder al empirismo, hacia el mundo de la cultura y de la historia. La atención al "hecho" del lenguaje, en el cual se puede transcribir un pensamiento jurídico, en el cual quisiera transparentarse enteramente una juridicidad, es un retorno a la facticidad como derecho del derecho. Es una reducción de la reducción que abre el curso a una discursividad infinita.

Es comprensible que este retorno hacia sí de un pensamiento que nunca ha querido ordenar un repliegue hacia sus propias condiciones, resulta más difícil para el "maestro" que para el "discípulo". ¿No le reprochaba ya Herder a Kant, en su *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, no tomar en cuenta la necesidad intrínseca del lenguaje y de su inmanencia en el acto del pensamiento más apriórico? ¿No concluía el autor de *El origen del lenguaje* también que el lenguaje, enraizado en la experiencia cultural y en la historia, volvía imposible o ilusoria toda aprioridad de los juicios sintéticos? El dogmatismo inconfesado que él denuncia de ese modo, esa ausencia de una tematización del lenguaje recibido que precede a toda regresión crítica como su sombra, ¿no es la *geschichtlose "Naivität"*, de la cual E. Fink se pregunta si no es la base de la "revolución metodológica de la fenomenología"? (Cf. 'L'analyse intentionnelle et la pensée speculative", en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, 1952, págs. 64-65). Ésa es sólo una de las muchas analogías que se podrían registrar entre el porvenir del idealismo trascendental kantiano y el del idealismo trascendental husserliano, tal como ya se perfila. De este modo se señala, en todo caso, una irreductible proximidad del lenguaje al pensamiento originario, en una zona que por naturaleza se

fenomenología de la historicidad de la que se confirma, una vez más, cierta ausencia de dependencia.

Pero el grado de objetividad ideal de la palabra no es, se podría decir, más que *primario*. Es en el interior de una lengua fáctico-histórica donde el sustantivo *"Löwe"* es libre, y por lo tanto ideal, respecto de sus encarnaciones sensibles, fonéticas o gráficas. Pero en cuanto palabra alemana, se mantiene esencialmente ligado a una espacio-temporalidad real; sigue siendo solidario, en su propia objetividad ideal, con la existencia de hecho de una lengua dada, y por lo tanto con la subjetividad fáctica de una cierta comunidad hablante. Su objetividad ideal es, pues, relativa, y solamente se distingue como un hecho empírico de la de la palabra "*león*" en lengua castellana.

Por eso, se atraviesa un grado de objetividad ideal superior –llamémoslo *secundario*–, cuando se pasa de la palabra a la unidad de sentido *"león"*, de *"la expresión"* a lo que Husserl en las *Recherches logiques* llama el *"contenido intencional"* o *"la unidad de la significación"*.[91] Podemos mentar el *mismo* contenido a partir de varias lenguas, y su identidad ideal asegura su traducibilidad. Esta identidad ideal del sentido expresado por león, *leo*, *Löwe*, etcétera, se libera, pues, de toda subjetividad *lingüística* fáctica.

Pero el *"objeto" mismo* no es ni la expresión ni el contenido del

---

sustrae a toda actualidad fenomenal o temática. ¿Es esa inmediatez la vecindad del pensamiento consigo mismo? Habría que mostrar por qué es imposible *decidirlo*.

91. T. II, Intr., § 5 e, Recherche I, § 11, págs. 19 y 51 [págs. 246-248]. Al igual que los de *L.F.T.*, los análisis concernientes a la idealidad del lenguaje en *El origen...* suponen en forma directa las distinciones, tan sutiles como indispensables, que se hallan en *R.L* (t. II), en particular en la primera y en la cuarta *Recherches*.

En la primera *Recherche*, la noción de "contenido intencional" o de "unidad de significación" anuncia en la esfera del lenguaje la noción de "sentido noemático", o de "estrato nuclear" *(Kernschicht)* del nóema, noción que ella implica y que sólo se elabora plenamente en *Idées... I* (cf. en particular § 90, págs. 310 y sigs. [págs. 217-220]). Así como se puede mentar la unidad nuclear del sentido noemático –que no es la realidad del objeto mismo–, según diversos modos intencionales (el sentido "árbol" puede ser alcanzado en una percepción, en un recuerdo, en una imagen, etcétera), para constituir finalmente, con todos sus caracteres, un nóema "completo", así también la identidad ideal de la significación se vuelve accesible en muchas lenguas y se la puede "traducir". En el Prólogo a la 2ª edición de las *R.L.* (1913, pág. XVII [pág. 29]), Husserl reconoce que la noción de nóema y de correlación noético-noemática es una deficiencia de la primera *Recherche*.

sentido.[92] El león en carne y hueso, mentado a través de dos capas de idealidades, es una realidad natural, y por lo tanto contingente; como la percepción de la cosa sensible, inmediatamente presente, funda en este caso las idealidades, la contingencia del león va a repercutir en la idealidad de la expresión y en la del sentido. La traducibilidad de la palabra *león* no será, pues, absoluta y universal al principio. Estará condicionada empíricamente por el encuentro contingente, en una intuición receptiva, de una cosa tal como el león. Éste no es una *"objetidad inteligible"*, sino un *"objeto de la receptividad"*.[93] La idealidad de su sentido y de su evocación es sostenida por una irreductible adherencia a una subjetividad empírica. Lo dicho valdría aun en caso de que todos los hombres hubieran podido y pudieran *de hecho* estar ante un león y designarlo. En este caso, tampoco se reduciría su vínculo con una generalidad antropológica de hecho. Pues la idealidad del sentido, como la del lenguaje, considerada en sí misma, es aquí una idealidad *"encadenada"* y no una idealidad *"libre"*. Esta disociación entre idealidades *"libres"* e *idealidades "encadenadas"* es nada más que implícita en *El origen...*,[94] pero es indispensable para su inteli-

92. Husserl analiza esta distinción por primera vez, con el auxilio de muchos ejemplos, en *R.L.*, (t. II, *Première Recherche*, en particular § 12, págs. 54-55 [págs. 248-250]).

93. La diferencia entre estos dos tipos de objetividad, que reaparece en la diferencia entre objetidad ideal y objeto real, se describe profusamente en *Erfahrung und Urteil*, § 63, pág. 299 y sigs. [pág. 275 y sigs.]. Las objetidades inteligibles son de un "nivel superior" a las de la receptividad. No son preconstituidas, como estas últimas, en la pura pasividad de la receptividad sensible, sino en la espontaneidad predicativa. "El modo de su estar-predado originario es su producción en el acto predicativo del yo [...]" [pág. 276]. Otra diferencia: la de su temporalidad (§ 64). Mientras que el objeto real tiene su lugar individual en el tiempo objetivo del mundo, el objeto irreal es, respecto de este último, totalmente libre, es decir, "intemporal". Pero su intemporalidad *(Zeitlosigkeit)* o su supratemporalidad *(Überzeitlichkeit)* no es sino un modo de la temporalidad: la omnitemporalidad *(Allzeitlichkeit)*.

94. Esta disociación encuentra su explicitación más directa y esclarecedora, desde el punto de vista de nuestro texto, en *Erfahrung und Urteil* (§ 65, pág. 321 [pág. 294]. En particular, se lee: "Se advierte así que aun las formaciones de la cultura no siempre son idealidades totalmente libres, y se sigue una distinción entre *idealidades libres* (como las formaciones lógico-matemáticas y las estructuras esenciales puras de ese orden) y las *idealidades encadenadas*, que en su sentido de ser conllevan la realidad, y, por eso pertenecen al mundo real. Toda realidad es remitida aquí a la espacio-temporalidad, y ello en tanto forma de lo individual. Pero pertenece originariamente

gencia. Nos permite entender lo que puede ser la objetividad ideal absoluta del objeto geométrico, por ejemplo, y lo que la distingue de la del lenguaje y de la del contenido de sentido *como tales*.

La objetividad ideal de la geometría es absoluta y sin límite de ninguna especie. Su idealidad *–terciaria–* no es ya solamente la de la expresión o la del contenido intencional; es la del *objeto mismo*. Se suprime toda adherencia a una contingencia real. La posibilidad de la traducción, que se confunde con la de la tradición, se abre al infinito:

> El teorema de Pitágoras, así como la geometría, no existen más que una sola vez, cuantas veces y en cualquier lengua que puedan ser expresados. La geometría es idénticamente la misma en la "lengua original" de Euclides y en todas las otras "traducciones"; es una vez más la misma en cada lengua, cuantas veces sea expresada, a partir de su enunciación oral o de su notación escrita originales, expresada en el modo sensible en las innumerables expresiones orales o en las consignaciones *(Dokumentierungen)* escritas y otras (*O.*, pág. 168).

El sentido de *"una sola vez"* o de *"una vez por todas"*, modo esencial de la existencia ideal del objeto (distinguido de esta manera de la multiplicidad de los actos y de las vivencias relacionadas con ellos), parece haber sido definido con precisión, en esos mismos términos, por Herbart,[95] y retomado por Husserl. Reconociendo una gran deuda para con él y elogiándolo por haber distinguido mejor que

---

a la naturaleza; el mundo como mundo de las realidades debe su individualidad a la naturaleza como su estrato más bajo. Cuando hablamos de verdades, de estados de cosas verdaderos en el sentido de la ciencia teórica, y decimos con ello que el valor 'de una vez por todas' y 'para todos' pertenece a su sentido como *télos* de determinación judicativa, se trata entonces de idealidades *libres*. No están encadenadas a ningún territorio o tienen su territorio en el universo y en todo universo posible. Son omniespaciales y omnitemporales en cuanto a su reactivación posible. Las idealidades encadenadas están encadenadas a la Tierra, encadenadas a Marte, encadenadas a territorios particulares, etc." (El subrayado es de Husserl). Husserl enseguida precisa, sin embargo, que por su "aparición", por su entrada en escena y su "descubrimiento" en un territorio históricamente determinado, las idealidades libres son también fácticas y mundanas. Con ello enuncia la dificultad crucial de toda su filosofía de la historia: ¿cuál es el sentido de esta última facticidad?

95. *Psychologie als Wissenschaft*, II, § 120, pág. 175.

Kant entre lo lógico y lo psicológico, Husserl le reprocha, sin embargo, haber confundido idealidad y normatividad.[96]

Este reproche es muy esclarecedor. Porque la identidad ideal absolutamente objetiva, traducible y tradicional, no es cualquier objetidad geométrica sino la *verdadera* objetidad. Una vez superadas las idealidades encadenadas de la expresión y del contenido de sentido, una vez alcanzada la objetidad ideal misma, todavía se puede encontrar una restricción fáctica: la de la carencia de validez, la de la falsedad o la de la caducidad. Sin duda, el sentido objetivo de un juicio falso es, a su vez, también ideal. En ese carácter, puede repetírselo indefinidamente y tornarse así omnitemporal.[97] Pero el origen y la posibilidad de esta omnitemporalidad ideal siguen estando signadas por una contingencia fáctica, la de la realidad mentada en el juicio o la de los ac-

96. *R.L.*, (t. I, § 59, págs. 235-237 [pág. 182 y sigs.]).

97. En *Erfahrung und Urteil* la omnitemporalidad de la idealidad simple aún se distingue minuciosamente de la omnitemporalidad de la validez: "Debemos tener en cuenta, además, que esta omnitemporalidad no encierra en sí sin más la omnitemporalidad de *validez*. No hablamos aquí de la validez, de la verdad, sino sólo de las objetidades inteligibles en tanto entidades intencionadas y polos intencionales posibles en su identidad ideal, que pueden ser 'realizados' de nuevo y en todo tiempo como los mismos en actos judicativos individuales –precisamente en tanto entidades intencionadas significadas; que se los realice o no en la evidencia de la verdad, es otra cuestión. Un juicio que ha sido verdadero una vez, puede dejar de ser verdadero; por ejemplo, la proposición: 'el automóvil es el medio de transporte más rápido', pierde su validez en la era de los aviones. De todos modos puede ser formada como la misma proposición, una, idéntica, por cualquier individuo, en todo tiempo, en la evidencia de la distinción, y tiene, en tanto entidad intencionada, su identidad supratemporal e irreal" (§ 64 *c*, págs. 313-314 [págs. 287-288]). Cf. también *I.L.*, t. II.

(Para la expresión *Vermeinheit* (entidad intencionada) [en la versión castellana, "cosa significada"], adoptamos la traducción de *L.F.T.* de S. Bachelard).

En *El origen...*, Husserl alude también a la identidad ideal de juicios que no serían solamente anacrónicos en su validez, sino también contradictorios y absurdos en su contenido de sentido. Estos análisis, al mismo tiempo que anuncian y orientan una fenomenología de la idealidad específica de los valores negativos (de lo falso, de lo absurdo, del mal, de lo feo, etc.), fijan los límites de la "libertad" de esas idealidades, que serán *siempre*, como intentaremos demostrarlo pronto, idealidades "encadenadas" a una temporalidad empírica determinada o a una facticidad. Pues lo que libera y cumple *absolutamente* la idealidad del sentido, ya dotada en sí misma de cierto grado de "libertad", es la idealidad del *valor positivo* (por el cual la evidencia no es sólo *distinta* sino *clara*, cuando accede al juicio). Sólo gracias a ella el sentido accede a una universalidad y a una omnitemporalidad infinitas.

tos subjetivos. Así, en los juicios descriptivos referidos a realidades mundanas, el sentido puede perder su validez sin perder por ello su idealidad omnitemporal. Para retomar el ejemplo husserliano, puedo repetir indefinidamente, como la *misma*, la proposición: *"El automóvil es el medio de transporte más rápido"*, aunque entonces la sepa falsa y perimida. La anacronía del valor no afecta en nada la ucronía o la pancronía de la idealidad. Asimismo, en los encadenamientos de una ciencia no descriptiva, tal como la geometría, el error –derivado del manejo lógico-deductivo de los símbolos vaciados de su sentido y en los cuales se reintroduce, sin que lo advirtamos, una facticidad sensible, o derivado de alguna contingencia psicológica, que no tiene sentido alguno respecto de la verdad geométrica–, posee también un contenido que puede convertirse en ideal y omnitemporal. Eso puede ocurrir aun cuando, en el error o en la hipótesis, una vez atravesadas las capas de idealidades ya definidas, no se alcanzó la verdad del *"Sachverhalt"*[98] geométrico y el tema del enunciado todavía sigue estando en sí mismo encadenado a la facticidad. La idealidad del sentido se acomoda, en el modo simbólico, a una intención de verdad decepcionada o inauténticamente satisfecha.[99] De todos modos, lo cierto es que si la omnitemporalidad de la carencia de validez es posible, lo es siempre en el sentido de la posibilidad empírica, es decir, de la

98. Noción difícil de traducir de otro modo que mediante la expresión pesada, extraña y poco exacta, pero desde hace mucho tiempo consagrada, de "estado de cosas".

99 Estos temas se explicitan ya en las *R.L.* (t. II, § 11, págs. 52-53 [págs. 247-248]). Por ejemplo, Husserl escribe: "[...] *lo que enuncia ese enunciado, el contenido de que tres alturas de un triángulo se cortan en un solo punto*, no es algo que aparece y desaparece. Cada vez que yo –u otro cualquiera– pronuncie con el mismo sentido el mismo enunciado, habrá un nuevo juicio [...]. Pero *lo que* juzgan, *lo que* el enunciado dice, es siempre lo mismo. Es algo idéntico, en el sentido estricto de la palabra; es una y la misma verdad geométrica [...]".

"Así ocurre con todos los enunciados, aunque lo que dicen sea falso e incluso absurdo. También en estos casos distinguimos, entre las vivencias pasajeras de la creencia y de la enunciación, y su contenido ideal, la significación del enunciado en tanto unidad en la diversidad [...]."

"Si faltan la 'posibilidad' o la 'verdad', la intención del enunciado no puede realizarse más que 'simbólicamente', no puede, en efecto, tomar entonces en la intuición o en las funciones categoriales que deben ejercerse a partir de ella, la plenitud que constituye su valor cognoscitivo. Le falta en ese caso, como suele decirse, la significación 'verdadera', 'auténtica'. Más adelante profundizaremos en esta diferencia entre significación intencional y significación plenificante."

eventualidad contingente. Más aún: subsiste en su *eventualidad* sólo por un sentido que mantiene siempre una cierta relación esencial con la intención de verdad errada o superada. Porque sé que esta proposición perimida *fue verdadera*, y continúa todavía unificada y animada por una intención de verdad, de autenticidad o de *"claridad" (Klarheit)* –para Husserl estos términos son, en ciertos aspectos, sinónimos–, puedo mantener y repetir la unidad ideal de su sentido. Una eventual *intención de absurdidad* –como *"sinsentido"* o como *"contrasentido"*–, debe, para ser lo que es, señalar constantemente, como a su pesar, hacia ese *télos* de autenticidad y dejarse guiar simbólicamente por él en el gesto mismo con el que pretende desorientarse. En el lenguaje euricleano del cual habla el Extranjero de *El Sofista*, debe decir el *télos* para desdecirlo.

Esta transgresión de la idealidad lingüística describe entonces un movimiento análogo al que describíamos más arriba: la ciencia era una de las formas de la cultura, pero su pura posibilidad aparecía como pura posibilidad de la cultura sólo después de una reducción de toda cultura de hecho; lo mismo aquí, ella es, como lenguaje y como el lenguaje, una de las formas de la objetividad ideal, pero su pura posibilidad no aparece sino tras una reducción de todo lenguaje, y no solamente de toda lengua de hecho, sino del hecho de lenguaje en general. Así lo especifica Husserl en una frase absolutamente decisiva:

> Pero las idealidades de las palabras y de las proposiciones geométricas, las teorías –consideradas puramente en tanto formaciones lingüísticas– no son las idealidades que, en la geometría, constituyen lo que se enuncia y acredita como verdad: los objetos, los estados de cosas geométricos ideales, etcétera. En todo enunciado, el objeto temático, aquello de lo que se habla (su sentido), se distingue de la enunciación que, en sí misma, no es y no puede nunca ser tema en el momento de enunciarla. Y aquí el tema consiste precisamente en objetividades [objetidades] ideales y diferentes de las que se mantienen bajo el concepto de lenguaje (*O.*, págs. 168-9).[100]

100. Esta frase, que por la distinción que se propone en ella, le confiere la más grande y la más ejemplar penetración a la pregunta central de *El origen...*, fue agregada demasiado tarde por Husserl a la transcripción dactilográfica que Fink hizo de su manuscrito. No aparece en la versión publicada en 1939.

Al término de un análisis del mismo tipo, Husserl escribía en *L.F.T.*: "Las expresiones no son fines temáticos sino índices temáticos" (§ 5, pág. 39 [pág. 30]).

Observemos primero que en esta frase el sentido del enunciado, el *"tema" "del que se habla"* y el objeto mismo se confunden, lo que nunca podría producirse en el caso de los objetos reales o de las objetidades ideales *"encadenadas"*. Por primera vez, con la idealidad absoluta de un objeto –el objeto geométrico que no es, de un extremo a otro, más que la unidad de su verdadero sentido–, superamos o liberamos la objetividad ideal, pero todavía encadenada, del lenguaje. A la vez, alcanzamos una objetividad absolutamente libre respecto de toda subjetividad fáctica. Por eso la pregunta ejemplar del origen de la objetividad no podía ser formulada a propósito de la idealidad lingüística como tal, sino a propósito de lo que se mienta a través de ella y más allá de ella. Pero como la objetividad ideal absoluta no habita un *tópos ouránios*, se sigue que:

1. su liberación respecto de toda subjetividad fáctica no hace sino desatar sus lazos de derecho con una subjetividad trascendental;
2. su historicidad es intrínseca y esencial.

Así se encuentra prescripto, en toda su enigmática profundidad, el espacio de una *historicidad trascendental*. Es, por tanto, después de haber determinado y dispuesto en su difícil especificidad el acceso a ese espacio, como puede Husserl formular la pregunta histórico-trascendental que concentra toda la preocupación del texto:

> Nuestro problema se refiere justamente a las objetividades ideales y temáticas de la geometría: ¿cómo llega a su objetividad ideal la idealidad geométrica (así como la de todas las ciencias) a partir de su surgimiento originario intrapersonal en el cual se presenta como una formación en el espacio de conciencia del alma del primer inventor? (*O.*, pág. 169).

VI

La respuesta de Husserl es directa y no se hace esperar. Tiene un sesgo de *caracoleo* que puede sorprender. La idealidad adquiere su objetividad *"por la mediación del lenguaje que le procura, por así decir, su carnadura lingüística"* (*O.*, pág. 169). Esto, señala Husserl, *"lo vemos desde el primer momento"*. La única pregunta es pues la de un *"Quomodo"*:

> ¿cómo hace, a partir de una formación puramente intrasubjetiva, la encarnación lingüística para producir lo *objetivo*, lo cual, por ejemplo como

> concepto o estado de cosas geométricas, está efectivamente presente y es inteligible para todo el mundo, ahora y para siempre, estando ya acreditado en su expresión lingüística como discurso geométrico, como proposición geométrica en su sentido geométrico ideal? (*O.*, pág. 169).

Podría resultar sorprendente. Después de haber arrancado pacientemente la verdad temática del *"Sachverhalt"* de la idealidad lingüística y de todas las idealidades *"encadenadas"*, Husserl parece *volver a descender* así hacia el lenguaje como medio indispensable y condición de posibilidad de la objetividad ideal absoluta, de la *verdad* misma, que no sería lo que es sino por su puesta en circulación histórica e intersubjetiva. ¿No *retorna* Husserl de este modo al lenguaje, a la cultura y a la historia a las que ha reducido, para hacer emerger la posibilidad pura de la verdad? ¿No *"encadena"* nuevamente para inducirlo como historia, aquello cuya *"libertad"* absoluta habría descripto? ¿No estaría obligado entonces a suprimir poco a poco todas las reducciones para reencontrar finalmente el texto *real* de la experiencia histórica?

En realidad, –y ésta es, creemos, la dificultad más interesante de este texto– Husserl hace exactamente lo contrario. Este *retorno* al lenguaje, como *reingreso* en la cultura y en la historia en general, lleva a su último cumplimiento el propósito de la propia reducción. La superación de la idealidad *"encadenada"* hacia el tema de la verdad es, de por sí, una reducción que pone de manifiesto la independencia de la verdad respecto de toda cultura y de todo lenguaje de hecho en general. Pero una vez más, no se trata sino de develar una dependencia jurídica y trascendental. Sin duda, la verdad geométrica se sostiene más allá de toda expresión lingüística particular y fáctica como tal, de la que sería responsable en realidad todo sujeto que hable una lengua determinada y pertenezca a una comunidad cultural determinada. Pero la objetividad de esta verdad *no* podría constituirse *sin* la *posibilidad pura* de una información en un lenguaje puro en general. Sin esta posibilidad pura y esencial, la formación geométrica permanecería inefable y solitaria. Estaría entonces *absolutamente encadenada a la vida psicológica de un individuo fáctico*, a la vida de una comunidad fáctica, incluso a un momento particular de esa vida. No se volvería ni omnitemporal ni inteligible para todos:[101] no sería lo que es. Que la

101. Según el mismo movimiento, la omnitemporalidad y la inteligibilidad uni-

geometría pueda ser dicha, no es, pues, la posibilidad extrínseca y accidental de una caída en el cuerpo del habla o de un lapsus en el movimiento de una historia. El habla ya no es simplemente la expresión *(Äusserung)* de lo que, sin ella, sería *ya* un objeto: recuperada en su pureza originaria, el habla *constituye* el objeto, es una condición jurídica concreta de la verdad. La paradoja reside en que, sin lo que aparece como una recaída en el lenguaje –y por ende en la historia–, recaída que desnaturalizaría la pureza ideal del sentido, éste seguiría siendo una formación empírica, cautiva como un hecho en una subjetividad psicológica, *en la cabeza* del inventor. En lugar de encadenarlo, la encarnación histórica libera lo trascendental. Esta última noción debe ser, pues, vuelta a pensar.

Esta reducción última, que conduce de este modo a un lenguaje trascendental,[102] ¿es revolucionaria dentro del pensamiento husserliano? Este retorno al sujeto hablante como sujeto que constituye el objeto ideal y, por lo tanto, a la objetividad absoluta, ¿viene a desmentir una filosofía del lenguaje anterior? A este respecto, Merleau-Ponty hablaba de un *"contraste sorprendente"* entre *El origen...* por una parte y las *Recherches logiques* por otra.[103] Sin duda, las *Recherches...* se interesaban más por lo que, en *El origen...*, responde sólo a una primera fase de descripción: la autonomía de los objetos ideales constituidos respecto de un lenguaje a su vez constituido. Pero sobre todo se trataba de disociar, como reacción ante un psicologismo subjetivista, el objeto

---

versal, aunque sean concretas y vividas como tales, no son sino la reducción de la temporalidad histórica y de la espacialidad geográfica fácticas. La "supratemporalidad" *(Überzeitlichkeit)* o la intemporalidad *(Zeitlosigkeit)* no son definidas, en su trascendencia o en su negatividad, más que *en relación* con la temporalidad mundana y fáctica. Una vez reducida ésta, aparecen como omnitemporalidad *(Allzeitlichkeit)*, modo concreto de la temporalidad en general.

102. La expresión "lenguaje trascendental" que aquí empleamos no tiene el sentido de "discurso trascendental". Esta última noción, que evocábamos más arriba, fue utilizada por E. Fink en el sentido de discurso *adaptado* a la descripción trascendental. Aquí hablamos de lenguaje trascendental en la medida en que, por una parte, es "constituyente" respecto de la objetividad ideal y en que, por otra, no se confunde, en su pura posibilidad, con ninguna lengua empírica de hecho.

103. Acerca de la fenomenología del lenguaje, cf. *Problèmes actuels de la phénoménologie* (1952), pág. 91, y también *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (C.D.U.), pág. 44, retomado en *Signes*, pág. 105 [versión castellana: *Signos*, traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1964, pág. 99].

ideal de toda subjetividad y de toda lengua empírica que, en efecto, no podrían sino *"mezclar"* las significaciones transparentes, unívocas y objetivas de una lógica pura. Pero el retorno a la originariedad del sujeto hablante no contrasta con ese primer enfoque del lenguaje, así como tampoco el *"idealismo"* de *Idées... I* contrastaba, como se lo creyó, con el *"logicismo"* o el *"realismo"* aparentes de las *R.L.* Se trata, simplemente, de poner entre paréntesis el lenguaje constituido –cosa que Husserl continúa haciendo en *L.F.T.* y en *El origen...* – para dejar que después se descubra la originalidad del lenguaje constituyente.

Constituir un objeto ideal es ponerlo a disposición permanente de una mirada pura. Ahora bien: antes de ser el auxiliar constituido y traspasado de un acto que se dirige a la verdad del sentido, la idealidad lingüística es el medio en el que el objeto ideal se deposita como lo que se sedimenta o lo que se almacena. Pero aquí el acto de *consignación* originaria no es el registro de una cosa privada, es la producción de un objeto *común*, es decir, de un *objeto* cuyo propietario original es, de este modo, desposeído. El lenguaje preserva, a continuación, la verdad para que ésta pueda ser mirada a la luz, en lo sucesivo no efímera, de su permanencia; pero también para que pueda allí crecer. Pues no habría verdad sin ese atesoramiento, que no es solamente lo que *consigna* y retiene la verdad, sino también aquello sin lo cual un *proyecto* de verdad y la idea de una tarea infinita serían inimaginables. Ésa es la razón por la que el lenguaje es el elemento de la tradición, en la cual solamente son posibles, más allá de la finitud individual, la retención y la prospección del sentido.

En este aspecto, es tan poca la discontinuidad o el contraste entre el primero y el último pensamiento de Husserl que, en las *Recherches logiques*, se encuentran acerca de la función esencial de la *"Dokumentierung"*, acerca de la *"corporeidad espiritual"* del lenguaje y acerca del enunciado como cumplimiento de la intención de verdad, páginas que podrían inscribirse sin modificación en *El origen...*[104] Lo

104. Así, Husserl esribe, por ejemplo: "Toda investigación teórica, aunque en modo alguno se desenvuelve sencillamente en actos de expresión o, con más razón, en enunciados completos, al fin de cuentas termina, sin embargo, en enunciados. Sólo bajo esa forma se transforma la verdad y, especialmente, la teoría, en la propiedad permanente de la ciencia, el tesoro constituido por la suma de documentos y siempre disponisble, del saber y de la investigación abierta a progresos constantes. Sean o no necesarias, por razones fundadas en la esencia, los lazos de los actos de pensamiento

dicho resulta todavía más verdadero si se considera la *L.F.T.*[105] y las *Méditations cartésiennes.*[106] En cada caso, Husserl comienza por extirpar el pensamiento de lo que sería simplemente *"la expresión verbal"*, para precisar a continuación que no podría tornarse *"verdad"* sin esa *"exposición"* y esa *"comunicación con el otro"* de la cual hablaba también en las *Recherches logiques.*[107]

Porque reconocer en el lenguaje lo que *constituye* la objetividad ideal absoluta, en la medida en que la *expresa*, ¿no es otra forma de anunciar o de repetir que la intersubjetividad trascendental es condición de la objetividad? En el fondo, el problema del origen de la geometría hace que aflore el de la constitución de la intersubjetividad y el del origen fenomenológico del lenguaje. Husserl es muy consciente de esta cuestión.[108] Pero no intentará esta difícil regresión en *El origen...*, aunque, dice, ella *"se anuncia también aquí"* (*O.*, pág. 169). Por ahora, basta con saber, si no *cómo*, por lo menos *que* el lenguaje y la conciencia de cohumanidad son posibilidades solidarias y ya dadas en el momento en que se instaura la posibilidad de la ciencia. El horizonte de cohumanidad supone el horizonte de mundo, se desprende y articula su unidad sobre la unidad del mundo. Por cierto, el mundo y la cohumanidad designan aquí la totalidad una, pero infinitamente abierta, de las experiencias posibles, y no este mundo, esta cohumanidad cuya facticidad nunca es para Husserl más que un ejemplo variable. La conciencia de ser-en-comunidad en un único y mismo mundo, funda la posibilidad de un lenguaje universal. La humanidad toma

---

y de lenguaje, el modo de aparición final del juicio bajo la forma de la aserción, no es menos cierto, en todo caso, que juicios que pertenecen a la esfera intelectual superior, especialmente a la esfera científica, casi no pueden efectuarse sin que se los exprese en una lengua" (*R.L.* t. II, Intr., § 2, págs. 4-5 [pág. 217]).

105. En particular, §§ 1 a 5, págs. 27-41 [págs. 21-31].

106. § 4, pág. 9 [pág. 13 y sigs].

107. *R.L.*, t. II, Intr., § 3, pág. 13 [pág. 221].

108. Ya en *L.F.T.*, a propósito de los "presupuestos idealizantes de la lógica", y enlazando el problema de la *constitución* con el de la *expresión*, Husserl concluía: "El problema constitutivo se amplía una vez más si pensamos en el hecho de que la *expresión verbal* –que habíamos excluido de nuestras consideraciones lógicas– es un presupuesto esencial para una actividad intersubjetiva de pensamiento y para una intersubjetividad de la teoría cuya existencia es válida *idealiter*; y si pensamos que por tanto también una posibilidad ideal de identificación de la expresión en tanto expresión tiene que implicar también un problema constitutivo" (§ 73, págs. 253-254 [págs. 197]).

primero conciencia de sí *"como comunidad de lenguaje inmediata y mediata"* (*O.*, pág. 170).

Es necesario señalar, a este respecto, tres puntos de importancia:

I. En el horizonte de esta conciencia de cohumanidad, se *"privilegia"* a la humanidad *"normal y adulta"* a la vez *"como horizonte de la humanidad y como comunidad de lenguaje"*. El tema de la normalidad adulta, que ocupaba cada vez más lugar en los análisis husserlianos, es aquí tratado como cosa evidente de por sí. No insistiremos en él,[109] pese a la gravedad de los problemas que parece tener que plantearle a una filosofía trascendental: ¿cómo pueden la madurez y la normalidad dar lugar a una determinación eidético-trascendental rigurosa? ¿Acaso la normalidad adulta pudo haber sido considerada alguna vez de otra manera que como una *modificación* empírica y fáctica de las normas trascendentales universales –en el sentido clásico–, de las que no dejan de depender esos otros *"casos"* empíricos, la locura y la infancia? Pero también aquí Husserl alteró esa noción clásica de *"trascendental"*, hasta otorgarle un sentido a la idea de patología trascendental.[110] La noción de *"privilegio"* (de la normalidad adulta) denota la preinjerencia de un *télos* en el *eidos*. Para acceder al *eidos* de la humanidad y del lenguaje, ciertos hombres y ciertos sujetos hablantes –los locos y los niños– no son *buenos* ejemplos. Y primeramente, sin duda, porque no poseen propiamente una esencia pura y rigurosamente determinable. Pero si es así, ¿posee una la normalidad adulta, la que precisamente comienza cuando termina la infancia y cesa cuando nace la locura? Ocurre que aquí la expresión "normalidad adulta" no es una determinación eidética dada sino el índice de una normatividad ideal que se halla en el *horizonte* de los adultos normales de hecho. A medida que uno se eleva en el mundo del espíritu y, por lo tanto, en el de la historia, el *eidos* deja de ser una esencia para convertirse en una

109. Nos proponemos volver a tratar este tema en otro lugar.

110. En *La crisis de la humanidad europea* el fenómeno de crisis se presenta como una "enfermedad" de la sociedad y de la cultura europeas, enfermedad que no es "natural" y que no depende de "algún arte natural de curar". Esa "patología" posee, por otra parte, el sentido ético profundo de una caída en la "pasividad", de una incapacidad para hacerse "responsable" del sentido en una actividad o en una "reactivación" auténticas. La actividad técnica –también la de la ciencia– en tanto tal, es una pasividad respecto del sentido; es la agitación del enfermo y, ya, el temblor de un delirio.

norma, y el concepto de horizonte sustituye progresivamente el de estructura y el de esencia.

2. La posibilidad de un horizonte de lenguaje universal –mediato o inmediato– corre el riesgo de enfrentar dificultades y límites esenciales. Supone, primero, resuelto el peligroso problema de la posibilidad de una *"gramática pura"* y de *"normas aprióricas"* de lenguaje, posibilidad que para Husserl nunca dejó de ser obvia.[111] Supone, además, que *"todo tiene su nombre o, mejor dicho, es nombrable en un sentido muy amplio, es decir, expresable en un lenguaje", "[...] cada uno puede también hablar como de un ente objetivo de todo lo que está allí, en el mundo circundante de su humanidad"* (*O.*, pág. 170). En otras palabras, por heterogéneas que sean las estructuras esenciales de muchas lenguas o de muchas culturas constituidas, la traducción es, en principio, una tarea siempre posible: dos hombres *normales* tendrán siempre *a priori*[112] conciencia de su pertenencia común a una sola y misma humanidad, que habita un solo y mismo mundo. Las diferencias de lengua –y lo que éstas implican– se les aparecerán sobre el fondo de un horizonte o de una estructura apriórico: la comunidad de lenguaje, es decir, la inmediata certeza de ser ambos sujetos hablantes, que sólo pueden designar cosas pertenecientes al horizonte de su mundo como horizonte irreductiblemente común de su experiencia. Lo que implica que pueden siempre, inmediatamente o no, estar juntos ante un mismo ente natural, al que siempre se habrá podido despojar de las superestructuras y de las categorías culturales fundadas *(fundiert)* en él, y cuya unidad proveería siempre la última instancia arbitral de todo *malentendido*. La conciencia de estar ante la *misma* cosa, objeto percibido como tal,[113] es la conciencia de un *no-*

111. Cf. *Logische Untersuchungen*, t. II, cuarta investigación. Respecto de la fidelidad de Husserl a este tema, y respecto a la opción filosófica que lo orienta, cf. en particular, S. Bachelard, *op. cit.*, págs 60-63.

112. Además, hace falta que se encuentren. No se trata, pues, aquí sino de un *a priori* material y por ende, en cierto sentido, contingente (cf. más arriba).

113. Es el "como tal" de la unidad sustancial y objetiva del objeto lo que es aquí decisivo. Distingue en particular a la intersubjetividad humana de la que se crea entre los animales, hombres y animales, niños, etcétera. Todas estas comunidades finitas descansan también en el sentimiento de una presencia en un mismo mundo, ante las mismas cosas, etcétera, pero en una conciencia no objetiva, no teorética, que no plantea el objeto "como tal", en su independencia, y como polo de determinación infinita.

sotros puro y precultural. En este caso, el retorno a una precultura no es la regresión a una *primitividad* cultural, sino la reducción de una cultura determinada, operación teorética que es una de las formas más elevadas de la cultura en general. Este ente objetivo puramente natural es el ente del mundo sensible que llega a ser el fundamento primero de la comunicación, la posibilidad permanente de una reinvención del lenguaje. Como elemento más universal, más objetivamente expuesto ante nosotros, el que provee la materia primera de todo objeto sensible es la tierra misma, en tanto ésta es el elemento *ejemplar* (es naturalmente más objetiva, más permanente, más sólida, rígida, etcétera, que los otros *elementos* y, en un sentido más amplio, los incluye), es normal que haya provisto el suelo de las primeras idealidades y, por lo tanto, de las primeras *identidades* absolutamente universales y objetivas, las del cálculo y la geometría.

Pero la *pura naturaleza* precultural está siempre ya oculta. Como última posibilidad de la comunicación, es, pues, una suerte de infra-ideal inaccesible. En tal caso, ¿no se puede decir lo contrario de lo que dice Husserl? La incomunicación y el malentendido, ¿no son el horizonte mismo de la cultura y del lenguaje? Sin duda, el malentendido es siempre un horizonte fáctico y el índice finito de un correcto entendimiento como polo infinito. Pero aunque éste se anuncie siempre para que el lenguaje pueda comenzar, ¿no es por eso la finitud tan esencial que nunca puede ser radicalmente superada?

Tanto más cuanto que la traducibilidad absoluta se suspendería a partir del momento en que lo significado ya no pudiera ser reconducido, directa o indirectamente, al modelo de un ente objetivo y sensible. Todas las dimensiones de una lengua que escaparan de esa traducibilidad absoluta, quedarían signadas por la subjetividad empírica de un individuo o de una sociedad. El modelo del lenguaje, para Husserl, es el lenguaje objetivo de la ciencia. Un lenguaje poético cuyas significaciones no fueran *objetos*, nunca poseerá, en su opinión, valor trascendental. Este punto no tendría consecuencia alguna *en el interior* del pensamiento husserliano si éste no fuera también la profundización de la subjetividad. Ahora bien: la subjetividad en general, tanto empírica como trascendental, muy pronto se le presentó como inacce-

---

Estas comunidades inferiores pueden también dar lugar a una fenomenología específica. Husserl les consagra importantes fragmentos inéditos.

sible a un lenguaje directo, unívoco y riguroso. La subjetividad fundamental es inefable. Ya en las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, haciendo alusión a la identidad última del flujo constitutivo del tiempo inmanente y de la subjetividad absoluta, Husserl concluía: "*Para todo esto nos faltan los nombres*".[114] Y en los inéditos del grupo C acerca de la prototemporalidad, se pregunta si la temporalidad preobjetiva, la pretemporalidad *(Vorzeit)*, no se encuentra más allá de todo discurso *(unsagbar)* para el *"yo fenomenologizante"*.[115] No hay, pues, lenguaje, tradición e historia sino en la medida en que los objetos se manifiestan.

3. El mundo, como horizónte infinito de toda experiencia posible, es pues el "universum *de los objetos en tanto expresable en un lenguaje según su ser y su ser-así*" (*O.*, pág. 170). Claramente se explicita así la significación del mundo como horizonte, es decir, como lugar común, abierto al infinito, de todo lo que puede venir a nuestro encuentro, ante nosotros y para nosotros. Ante nosotros y para nosotros, pues, a título de objeto dado. El mundo está entonces determinado especialmente por la dimensión dativa y horizontal del ser-percibido en una mirada cuyo objeto debe siempre poder ser un *teorema*. Sin duda, la ejemplaridad de la geometría obedece a que, siendo una ciencia material *"abstracta"*, trata acerca de la espacialidad de los cuerpos (que no es más que uno de los componentes eidéticos del cuerpo), es decir, acerca de lo que da su sentido a la noción de horizonte y de objeto. Pese a todos los motivos antagónicos que animan la fenomenología, en ella el privilegio del espacio es, en cierto sentido, notable. Es el testimonio de esa tendencia *"objetivista"* que Husserl combate simultáneamente con tanto vigor y que no es más que un *período*, un movimiento esencial y, por lo tanto, irreductible, del pensamiento. Esta tensión

114. § 36, pág. 429 [pág. 124].

En el mismo sentido, cf. todos los sutiles análisis consagrados, en las *R.L.*, a las expresiones "que carecen de sentido objetivo", tales como los pronombres personales que "indican" mediatamente, pero que nunca hacen ver. "La palabra *yo* no tiene en sí el poder de despertar directamente la representación particular del yo, que determina su significación en el discurso en cuestión. No actúa como actúa la palabra *león*, que por sí misma puede despertar la representación del león. Más bien tiene una función indicativa, que sirve de mediación y, por decirlo así, le dice al oyente: el que tienes delante de ti se mienta a sí mismo" (t. II, I, § 26, pág. 97 [pág. 275]).

115. C. 13/15-11, 1934, pág. 9, de la transcripción.

entre el objetivismo y el motivo trascendental, tan notablemente descripta en *Krisis...*, imprime su ritmo profundo también a la fenomenología. En este aspecto, el problema de la geometría es revelador.

La geometría es, en efecto, la ciencia de lo que es absolutamente objetivo, la espacialidad, en los objetos que la Tierra, *nuestro* lugar común, puede proveer indefinidamente como terreno de entendimiento con los otros hombres.[116] Pero si es posible una ciencia objetiva de las cosas terrestres, en cambio, una ciencia objetiva de la Tierra misma, suelo y fundamento de esos objetos, es tan radicalmente imposible como la de la subjetividad trascendental. La Tierra trascendental no es un objeto, y nunca puede llegar a serlo; y la posibilidad de una geometría es rigurosamente complementaria de la imposibilidad de lo que se podría llamar una *"geo-logía"*, ciencia objetiva de la Tierra misma. Éste es el sentido del fragmento[117] que,

---

116. Acerca del tema de "nuestra Tierra" como "mundo de vida en sentido amplio", para una humanidad que vive en comunidad y donde se puede "entender" en una comunicación que debe siempre decir y pasar por las cosas de nuestra Tierra, cf. *Erfahrung und Urteil*, § 38, págs 188-194 [pág. 178]. Este parágrafo, que es de la misma inspiración que el fragmento acerca de la Tierra, citado más adelante, esclarece con eficacia a este último, en particular por su grado de elaboración. La unidad de la Tierra se funda allí en la unidad y la unicidad de la temporalidad, "forma fundamental" (*Grundform*), "forma de todas las formas".

117. Este fragmento, titulado "Investigaciones fundamentales acerca del origen fenomenológico de la espacialidad de la naturaleza", data de mayo de 1934, y fue publicado en 1940, por M. Farber, en *Philosophical Essays in memory of E. Husserl*, págs 307-325. En él se esboza, desde el punto de vista de la ciencia del espacio, un movimiento análogo al de *El origen...*, pero dirigido más bien hacia la cinemática. En cierto sentido, lo completa, si bien en *El origen...* Husserl precisa que la geometría no es sino un rótulo para toda matemática de la espacio-temporalidad pura.

Este texto, muy espontáneo y muy poco elaborado en su redacción, se presenta como prefacio a una "ciencia del origen de la espacialidad", de la "corporeidad", de la "naturaleza en el sentido de las ciencias de la naturaleza", y a una "Teoría trascendental del conocimiento en las ciencias de la naturaleza". Husserl se pregunta en primer lugar acerca del sentido del mundo en la apertura *infinita* de mi mundo circundante, cuyas fronteras puedo siempre trasponer. A una representación determinada del mundo, la de los "negros" o la de los "griegos", opone la del mundo copernicano. "Nosotros, copernicanos; nosotros, hombres de los tiempos modernos, decimos: la Tierra no es 'toda la naturaleza', es uno de los planetas, en el espacio infinito del mundo. La Tierra es un cuerpo con forma de globo que, por cierto, no es perceptible en su totalidad, en un único golpe de vista, sino en una síntesis primordial, como unidad de experiencias singulares encadenadas las unas a las otras. ¡Pero no por eso deja de ser un

cuerpo! Aunque sea para nosotros el suelo de experiencia para todos los cuerpos en la génesis de experiencia de nuestra representación del mundo" (pág. 308).

Después, Husserl "reduce" la tesis copernicana haciendo aparecer, como su presuposición trascendental, la certeza de una Tierra como origen de toda determinación cinética objetiva. Se trata de exhumar la tierra, de poner al desnudo el suelo originario enterrado bajo los depósitos sedimentarios de la cultura científica y del objetivismo.

Pues la Tierra no puede convertirse en cuerpo móvil: "Es sobre la Tierra, hacia la Tierra, a partir de ella, pero también sobre ella como el movimiento tiene lugar. La Tierra misma, en la forma originaria de la representación, ni se mueve ni se halla en reposo, sino que es en relación con ella como el movimiento y el reposo adquieren primariamente sentido. Sólo entonces la Tierra 'se mueve' o está en reposo, y exactamente lo mismo sucede de hecho con los astros, y con la Tierra en tanto es uno de los astros" (pág. 309).

La Tierra es el último fundamento de nuestra *Mitmenscheit* [cohumanidad], porque es "para todos la misma Tierra, sobre ella, en ella, por encima de ella, hay los mismos cuerpos, existiendo sobre ella; "sobre ella", etcétera, los mismos sujetos corporales *(leiblichen)*, sujetos de cuerpos *(Leibern)* que, para todos, son cuerpos *(Körper)* en un sentido modificado. Pero para todos nosotros, la Tierra es suelo y no cuerpo en sentido pleno" (pág. 315).

Pero hacia el final del texto la Tierra adquiere un sentido más formal. Ya no se trata de esta Tierra-de-aquí (*aquí* originario cuya facticidad sería finalmente irreductible), sino de un *aquí* y de un suelo *en general* para la determinación de los cuerpos-objetos *en general*. Porque si yo en un vuelo llegara a otro planeta y si, decía entonces Husserl, pudiera percibir la Tierra como un cuerpo, tendría "dos Tierras como cuerpos-suelos". "Pero ¿qué significa eso de dos tierras? Dos pedazos de una única Tierra con una única humanidad" (págs 317-318). A partir de allí, es la unidad de la humanidad total lo que determina la unidad del suelo como tal. Esa unidad de la humanidad total es correlativa de la unidad del mundo como horizonte infinito de la experiencia, y no de la unidad de esta Tierra-de-aquí. El Mundo, que no es, como Husserl lo recuerda a menudo, la facticidad de este mundo histórico, es el suelo de los suelos, el horizonte de los horizontes, y a él le corresponde la inmutabilidad trascendental atribuida a la Tierra, que no es, pues, más que su índice fáctico. Asimismo –correlativamente– la humanidad no sería entonces sino el índice fáctico-antropológico de la subjetividad y de la intersubjetividad en general, a partir de la cual todo *aquí* originario puede aparecer sobre el fundamento del Presente Viviente, reposo y permanencia absoluta del origen, en el cual, por el cual y para el cual aparecen toda temporalidad y todo movimiento.

Así como aquí reduce la "relatividad" copernicana de la Tierra, en otros textos Husserl reduce, además, la "relatividad" einsteniana: "¿Dónde se somete a crítica y elucidación ese poderoso dispositivo metodológico que lleva del mundo circundante intuitivo a la idealización matemática y a la interpretación del mismo como ser objetivo? Las transformaciones revolucionarias introducidas por Einstein se refieren a las fórmulas que tratan de la *physis* idealizada e ingenuamente objetivada. Pero no nos dicen cómo las fórmulas en general, cómo los objetos matemáticos en general cobran sentido sobre el trasfondo de la vida y del mundo circundante intuitivo; así, Einstein

más que *"refutar"*,[118] *reduce* la ingenuidad copernicana, y muestra que la Tierra, en su archioriginariedad, no se mueve. Así como el cuerpo propio, como *aquí* originario y *punto-cero* de toda determinación *objetiva* del espacio y del movimiento espacial, no está a su vez en movimiento en ese espacio a título de objeto, asimismo –analógicamente– la Tierra, en tanto cuerpo originario, cuerpo-suelo *(Bodenkörper)*, a partir de la cual, únicamente, se hace posible una determinación copernicana de la Tierra como cuerpo-objeto, no es a su vez un cuerpo entre otros en el sistema mecánico. Originariamente, no se mueve más de lo que se mueve nuestro cuerpo, y no abandona la permanencia de su *aquí*, fundado en un presente. La Tierra posee, pues, el reposo de un *aquí* absoluto; reposo que no es el reposo del objeto, el reposo como *"modo del movimiento"*, sino el Reposo a partir del cual el movimiento y el reposo pueden aparecer y ser pensados como tales. Reposo de un *suelo* y de un *horizonte* comunes en su origen y en su fin. En efecto, la Tierra está a la vez más acá y más allá de todo cuerpo-objeto. Precede a todo cuerpo-objeto –en particular a la tierra copernicana– como el suelo, como el *aquí* de su aparecer relativo. Pero excede a todo cuerpo-objeto como su horizonte infinito, pues nunca es agotada por el trabajo de objetivación que procede en ella: *"La Tierra es un Todo, cuyas partes [...] son cuerpos, pero en tanto Todo no es un cuerpo"*. Hay, pues, una ciencia *del* espacio, en la medida en que el punto de partida de esta ciencia no está *en el* espacio.

Si la posibilidad del lenguaje *ya* le está dada al geómetra protofundador, basta con que éste haya producido en sí mismo la identidad y la permanencia ideal de un objeto para poderlo comunicar. Antes de producirse entre varios individuos, el reconocimiento y la comunicación de lo *"mismo"* se producen en el interior de la conciencia indivi-

---

no reforma *el* espacio y *el* tiempo en los que se desenvuelve nuestra vida viviente *[unser lebendiges Leben]*" ["La crise de l'humanité européenne et la philosophie", trad. de Paul Ricœur, *R.M.M.*, 1950, págs. 252-253 [pág. 353]. En *Krisis* (§ 34 *b*, pág. 128 y sigs. [pág. 139 y sigs.]) un análisis cuya orientación es semejante, cuestiona también el objetivismo de la relatividad einsteniana.

118. Tran-Duc-Thao (pág. 222) habla, a este respecto, de una "refutación intrépida del sistema copernicano". Sin embargo, es obvio que en ningún momento Husserl pone en duda la *verdad* propia, en el nivel que le es propio, de la ciencia copernicana objetiva. Recuerda, tan sólo, que esa verdad presupone una Tierra originaria a la que nunca podrá integrar a su sistema objetivo.

dual: tras la evidencia viva y transitoria, tras el desvanecimiento de una retención finita y pasiva, el sentido puede ser re-producido como lo *"mismo"* en la actividad de una nueva evocación; no ha regresado a la nada.[119] Es en ese *recubrimiento de identidad* donde se anuncia *la idealidad,* como tal y en general, en un sujeto egológico. En consecuencia, lo que hace de esta idealidad una idealidad *geométrica* cobrará interés sólo más tarde. Se respetará el orden de la descripción y, en el intervalo, se habrán definido las condiciones de la idealidad en una comunidad intersubjetiva.

Antes de ser la idealidad de un objeto idéntica para otros sujetos, lo es el sentido para *otros* momentos del mismo sujeto. La intersubjetividad es pues, primero, en cierta forma, la relación no empírica de mí conmigo mismo, de mi presente actual con otros presentes como tales, es decir, como otros y como presentes (como presentes pasados), la relación de un origen absoluto con otros orígenes absolutos, siempre míos pese a su alteridad radical. Gracias a esta circulación de los absolutos originarios, la *misma* cosa puede ser pensada a través de los momentos y de los actos absolutamente distintos. Se vuelve siempre a la última instancia: la forma única y esencial de la temporalización. Por su misma dialecticidad, la originariedad absoluta del Presente Viviente permite la reducción, sin negación, de toda alteridad; constituye lo otro como otro en sí y lo mismo como lo mismo en lo otro.[120]

119. Estos procesos son profusamente descriptos en las *Vorlesungen,* en *Idées... I* y en *L.F.T.* Este paso de la retención pasiva al recuerdo o a la actividad de volver a recordar, paso que "produce" la idealidad y la objetividad pura como tales, y muestra otros orígenes absolutos como tales, es descripto por Husserl siempre como una posibilidad esencial ya dada, como un poder estructural cuya fuente no es problematizada. Tal vez no sea problematizable por una fenomenología, pues se confunde con la posibilidad de la fenomenología misma. En su "facticidad", ese paso es también el de las formas inferiores de la naturaleza y de la vida a la conciencia. Puede ser también el lugar temático de lo que se llama hoy en día una "superación". Aquí, la fenomenología sería "superada" o se consumaría en una filosofía interpretativa. Es así como, Tran-Duc-Thao, tras una destacable interpretación de la fenomenología expone, a partir de los conceptos de retención y de reproducción, la "dialéctica del movimiento real", y las dificultades asociadas a ella, en una fenomenología que, sin embargo, puede por sí sola otorgarles un sentido riguroso.

120. En otros lugares Husserl presenta como la raíz de la intersubjetividad la posibilidad de constituir, en el interior de la forma única e irreductible del Presente Viviente, no modificable en sí y siempre otro en su "contenido", *otro* ahora y, sobre su

VII

Queda por efectuar un gesto decisivo. Por sí solo, el sujeto hablante, en el sentido estricto del término, es incapaz de fundar absolutamente la objetividad ideal del sentido. La comunicación oral, esto es, actual, inmediata y sincrónica entre los protogeómetras, no basta para darles a las objetidades ideales su *"ser-a-perpetuidad"* y la *"presencia perdurante"*, gracias a la cual *"persisten también en los tiempos en que el inventor y sus compañeros ya no están despiertos para un intercambio semejante o, en general, cuando ya no están vivos"* (*O.*, pág. 172). Para ser absolutamente ideal, al objeto le falta todavía ser liberado de *todo* lazo con una subjetividad actual en general, y, por tanto, permanecer *"aun cuando nadie lo ha efectuado en la evidencia"* (*O.*, pág. 172). El lenguaje oral libera al objeto de la subjetividad *individual*, pero lo deja encadenado a su comienzo y a la sincronía de un intercambio en el interior de la *comunidad instauradora.*

Es la posibilidad de *la escritura* la que asegurará la tradicionalización absoluta del objeto, su objetividad ideal absoluta, es decir, la pureza de su relación con una subjetividad trascendental universal. Lo hará al emancipar el sentido respecto de su evidencia *actual* para un

---

fundamento, otro *aquí*, otro origen absoluto en *mi* origen absolutamente absoluto. Esta dialéctica de la temporalización se evoca, en *Méditations cartésiennes*, sólo a título de ejemplo analógico de la dialéctica de la intersubjetividad. Husserl alude a la temporalización en lo que denomina una "comparación instructiva" (§ 52, pág. 97 [pág. 152]) para esclarecer la extraordinaria constitución de "otra mónada en la mía".

Pero en los inéditos parece ir más lejos: la "Urhyle", es decir, la *hýle* temporal, se define allí como el "núcleo de lo extraño-al-yo" *(Ichfremde Kern).* Cf. *grupo C 6* (agosto de 1930, pág. 5 de la transcripción). Respecto del sentido de esta noción de "lo extraño-al-yo", de lo "extraño en sí primero", o del "primer no-yo", en la constitución del alter ego, ver especialmente *M.C.*, § 48-49, [págs. 140-144].

La temporalidad preobjetiva y preexacta, que se transformaría en el tema principal de la estética trascendental proyectada por Husserl (cf. especialmente *L.F.T.*, Conclusión, págs. 386-387 [págs. 301-303] y *M.C.*, § 61, pág. 125 [pág. 186]), es entonces la raíz de la intersubjetividad trascendental. Más allá de todas las diferencias posibles, todos los *egos* pueden encontrarse, reconocerse y comprenderse asimismo en la identidad de la forma *concreta* y universal del Presente Viviente. En *Erfahrung und Urteil*, se describe el "tiempo como forma de la sensibilidad" como "fundamento" de la "conexión necesaria de los objetos intencionales de todas las percepciones y de todas las presentificaciones posicionales de un 'Yo' y de una comunidad de 'Yos' (§ 38, pág. 188 [pág. 177]).

sujeto real y de su circulación actual en el interior de una comunidad determinada.

> La función decisiva de la expresión lingüística escrita, de la expresión que consigna, es hacer posibles las comunicaciones sin alocución personal, mediata o inmediata, y haber llegado a ser, por así decir, comunicación en el modo virtual (*O.*, pág. 172).

Esta *virtualidad* es, por lo demás, un valor ambiguo: hace posibles a la vez la pasividad, el olvido y todos los fenómenos de *crisis*.

Lejos de dejar caer nuevamente en una historia real una verdad que se ha conquistado sobre ella, la espacio-temporalidad escritural –cuya originalidad habrá que determinar– consuma y consagra la existencia de una historicidad trascendental pura. Sin la última objetivación que la escritura hace posible, todo lenguaje seguirá estando todavía cautivo de la intencionalidad fáctica y actual de un sujeto hablante o de una comunidad de sujetos hablantes. Al virtualizar al diálogo de modo absoluto, la escritura crea una especie de campo trascendental autónomo del cual todo sujeto actual puede ausentarse.

A propósito de la significación general de la *epokhé*, J. Hyppolite menciona la posibilidad de un *"campo trascendental sin sujeto"*, donde *"aparecerían las condiciones de la subjetividad, y donde el sujeto se constituiría a partir del campo trascendental"*.[121] Es cierto que, como lugar de las objetidades ideales absolutamente permanentes y, por ende, de la objetividad absoluta, la escritura constituye un campo trascendental de ese orden, y que es a partir de él o de su posibilidad como la subjetividad trascendental puede anunciarse y manifestarse plenamente. Constituye, pues, una *"condición"* de ésta.

Pero todo ello puede afirmarse sólo a partir de un análisis intencional que no retiene de la escritura más que su referencia pura a una conciencia que la funda como tal, y no su facticidad, que, abandonada a sí misma, es totalmente insignificante. Porque esta ausencia de la subjetividad en el campo trascendental, ausencia cuya posibilidad libera la objetividad absoluta, sólo puede ser una ausencia fáctica, aun

121. Nos referimos a una intervención de J. Hyppolite en el debate que siguió a la conferencia del P. Van Breda acerca de "La reducción fenomenológica" (en *Husserl*, pág. 323 [pág. 280]).

cuando alejara para siempre a la totalidad de los sujetos reales. El campo de la escritura tiene la originalidad de poder ir más allá, *en su sentido*, de toda lectura actual en general. Pero, sin la pura posibilidad jurídica de ser inteligible para un sujeto trascendental en general, y si la pura relación de dependencia respecto de un escritor y de un lector en general no se anuncia en el texto, y si una intencionalidad virtual no lo atormenta, entonces, en el vacío de su alma, no es más que una literalidad caótica, la opacidad sensible de una designación muerta, es decir, privada de su función trascendental. El silencio de los arcanos prehistóricos y de las civilizaciones desaparecidas, la sepultura de las intenciones perdidas y de los secretos guardados, la ilegibilidad de la inscripción lapidaria, revelan el sentido trascendental de la muerte, en lo que la une a lo absoluto del derecho intencional en la instancia misma de su fracaso.

Pensando en la pureza jurídica de esta animación intencional, Husserl siempre dice, del cuerpo lingüístico o gráfico, que es una carne, un cuerpo propio *(Leib)*, o una corporeidad espiritual *(geistige Leiblichkeit)*.[122] A partir de ese momento, la escritura ya no es solamente el auxiliar mundano y mnemotécnico de una verdad cuyo sentido de ser prescindiría, en sí mismo, de toda consignación. No sólo la posibilidad o la necesidad de encarnarse en una grafía ya no es extrínseca y fáctica respecto de la objetividad ideal: es la condición *sine qua non* de su consumación interna. Mientras no esté grabada en el mundo o, más bien, mientras no *pueda* estarlo, mientras no sea capaz de prestarse a una encarnación que, en la pureza de su sentido, sea más que una señalización o un ropaje, la objetividad ideal no se halla plenamente constituida. El acto de escritura es, pues, la más alta posibilidad de toda *"constitución"*. Y en esto se aprecia la profundidad trascendental de su historicidad.

En su bella transcripción de *El origen...*, E. Fink escribe a propósito del habla lo que vale *a fortiori* de la escritura:

> En la incorporación sensible adviene la "localización" y la "temporalización" *(Temporalisation)* de lo que, por su sentido de ser, es alocal e intemporal.[123]

122. Cf. *L.F.T.*, § 2, pág. 31 [pág. 24].
123. *Op. cit.*, pág. 210.

Semejante formulación agudiza notablemente la dificultad y despierta la insólita virtud del lenguaje. Traduce acabadamente el ingente esfuerzo de Husserl por no omitir la idealidad del sentido temático y la idealidad de la palabra en sus relaciones con el acontecimiento lingüístico.[124] Pero, ¿no da a entender que la incorporación por el lenguaje es exterior al sentido de ser de la objetidad ideal, que le *"adviene"* o le *"sobreviene"* por añadidura? ¿No hace pensar que la objetidad ideal está plenamente constituida como tal *antes* e *independientemente de* su incorporación o, mejor dicho, antes e independientemente de su *incorporabilidad*?

Ahora bien, Husserl insiste en este punto: mientras no pueda ser dicha *y* escrita, la verdad no es plenamente objetiva, es decir, ideal,

---

124. Lo extraño de esta incorporación sensible estriba tanto la habitación de la palabra por el sentido como en el uso *hic et nunc* de la idealidad de la palabra. En el primer caso, la incorporación es, en última instancia, la inscripción de una idealidad absolutamente *"libre"* y objetiva –la de la verdad geométrica, por ejemplo– en la idealidad "encadenada" de la palabra, o en general de una idealidad *más* libre en una idealidad *menos* libre. En el segundo caso, la incorporación es la de una idealidad necesariamente encadenada, la de la identidad de la palabra en el interior de una lengua, en un acontecimiento real-sensible. Pero esta última incorporación se hace todavía a través de otra capa de idealidad mediata que Husserl no describe directamente, pero que se puede situar, creemos, a partir de conceptos estrictamente husserlianos. Se trata de la idealidad de las formas o de los tipos morfológicos vagos (noción que precisaremos más adelante), que son propios de la corporeidad de los signos gráficos y vocales. Sus formas deben tener una cierta identidad que se impone y se reconoce cada vez en la facticidad sensible pura del lenguaje. Sin esa identidad ideal (la de las letras y la de los fonemas, por ejemplo), a la que siempre apunta y se aproxima, ningún lenguaje sensible sería posible como lenguaje, no sería inteligible ni podría mentar idealidades superiores. Naturalmente, esta idealidad morfológica está todavía más "encadenada" que la idealidad de la palabra. El lugar preciso de la incorporación realizante propiamente dicha, en su momento último, es entonces la unión de la forma sensible y de la materia sensible, unión *trascendida* por la intención de lenguaje que mienta siempre, explícitamente o no, la idealidad más elevada. La encarnación lingüística y la constitución del espacio escritural suponen, pues, un "encadenamiento" cada vez más estrecho de la idealidad en la realidad, a través de una serie de mediaciones cada vez menos ideales y en la unidad sintética de una mención. Esta síntesis intencional es un movimiento incesante de ida y vuelta, que trabaja para encadenar la idealidad del sentido y para liberar la realidad del signo, estando cada una de estas dos operaciones imbuida del sentido de la otra, que ya se anuncia o todavía se conserva en ella. Por el lenguaje, la idealidad del sentido se libera, pues, en el trabajo mismo de su "encadenamiento".

inteligible para todos e indefinidamente perdurable. Al ser esta perdurabilidad su sentido mismo, las condiciones de su supervivencia se hallan implicadas en las de su vida. Sin duda, jamás le debe su objetividad o su identidad ideales a tal o cual encarnación lingüística de hecho, y permanece "libre" respecto de toda facticidad lingüística. Pero esta libertad sólo es posible precisamente a partir del *momento* en que la verdad *puede* ser dicha o escrita en general, es decir, a *condición* de que *pueda* hacerlo. Paradójicamente, es la posibilidad gráfica la que permite la última liberación de la idealidad. Casi se podrían invertir entonces los términos de la fórmula de E. Fink: la no-espacio-temporalidad no adviene al sentido más que por su incorpora*bilidad* lingüística.

El hecho de que la objetividad ideal sea radicalmente independiente de la espacio-temporalidad sensible –porque puede informar esencialmente el cuerpo del habla y de la escritura, y depende de una pura intención de lenguaje–, le prescribe a la comunicación y, en consecuencia, a la tradición y la historia puras, una espacio-temporalidad original, que escapa de la alternativa de lo sensible y lo inteligible, de lo empírico y lo metaempírico. A partir de este momento, la verdad ya no está *simplemente* exiliada en el acontecimiento originario de su lenguaje. Su hábitat histórico la autentifica, como el archidocumento *autentifica* si es el depositario de una intención, si remite, sin falsificarlo, al acto original y originario; es decir, al acto *auténtico*, en el sentido husserliano del término, porque funda un valor de verdad, se hace responsable de él y puede recurrir en él a la universalidad del testimonio.

Husserl indica así la dirección de una fenomenología de la cosa escrita, que se especificaría como descripción del libro en tanto unidad de un encadenamiento de significaciones. Esta unidad puede ser más o menos ideal y necesaria, y por lo tanto más o menos universal, según el contenido de sentido del libro;[125] su propia idealidad no sólo

125. En *El origen...*, Husserl distingue entre la literatura en sentido amplio, lugar de todo discurso escrito, y la literatura como arte literario. A menudo, Husserl toma la obra literaria como hilo conductor para un análisis de la idealidad de las objetidades culturales. La identidad ideal de la obra nunca se confundirá con sus incorporaciones sensibles. No toma de éstas su identidad individual. El origen de la identidad es, por lo demás, el criterio que permite distinguir lo real de lo ideal. Husserl escribe en *Erfahrung und Urteil* (§ 65, pág. 319 [págs. 292-293]): "Llamamos real en el sen-

puede estar más o menos *"encadenada"* a la facticidad, sino estarlo también según formas y modalidades diversas y enteramente originales. Además, la relación de los *"ejemplares"* con la unidad arquetípica es, sin duda, de un género único entre las reproducciones de las otras formaciones culturales, particularmente las de las artes no litera-

---

tido particular de un real en el sentido más amplio, *todo lo que, en conformidad con su sentido, es individualizado esencialmente por la situación espacio-temporal, pero llamamos irreal toda determinación que se funda sin duda en un real específico en virtud de su aparición espacio-temporal, pero puede aparecer en realidades diferentes como idéntico*, y no simplemente como semejante". (El subrayado es de Husserl.)

De ese modo se puede explicitar la relación entre la idealidad y la realidad en todas las objetidades culturales y, en primer lugar, en todas las artes. Eso es relativamente sencillo en el caso de la obra literaria: "Así, el *Fausto* de Goethe tiene su acontecimiento en todos los libros reales que se quiera (es un 'libro' en tanto es producido por hombres y determinado con vistas a la lectura: ¡ya en sí no es puramente cósico, sino determinación de significación!), llamados ejemplares de *Fausto*. Ese sentido espiritual que determina la obra de arte, la formación espiritual en tanto tal, está, por cierto, 'incorporada' en el mundo real, pero no es individualizada por la incorporación. Desde otro punto de vista: la misma proposición geométrica puede ser enunciada tantas veces como se quiera, y cada enunciado real tiene ese mismo sentido..." (*ibid*, págs. 319-329).

Pero, ¿cómo determinar la idealidad de una obra que no tiene más que una sola incorporación espacio-temporal a la que se liga su protoindividualización? ¿Cómo hacer aparecer su idealidad por variación de los ejemplares fácticos, si éstos no pueden sino imitar una facticidad, y no expresar o "indicar" un sentido ideal? ¿Qué decir, en suma, de la idealidad de las artes plásticas, de la arquitectura y de la música, cuyo caso es todavía más ambiguo? Aunque la repetición sea aquí de una naturaleza diferente, que exige en cada caso un análisis apropiado y prudente, *en principio* no es menos posible y pone al descubierto así una idealidad irrecusable: "Un objeto ideal puede, sin duda, como la Madonna de Rafael, tener *de hecho* una sola mundanidad *(Weltlichkeit)*, y no ser *de hecho* repetible con suficiente identidad (la del contenido ideal completo). Pero ese ideal es *por principio* repetible, igual que el *Fausto* de Goethe" (*ibidem*, pág. 320).

Desde la primera percepción de una obra de arte plástica como tal, cuyo valor ideal está originaria e intrínsecamente enraizado en un *acontecimiento*, existe una especie de reducción inmediata de la facticidad, que permite luego neutralizar la imperfección necesaria de las reproducciones. No es aquí el lugar de prolongar esos análisis de la percepción y de la idealidad estéticas. Husserl se limita a situar el dominio y a definir las distinciones preliminares indispensables. Propone distinciones análogas en la esfera cultural de la política, y se esfuerza en sacar a luz a la vez la idealidad de la constitución del Estado, de la voluntad estatal, por ejemplo, y la originalidad de su "encadenamiento" a la facticidad de un territorio, de una nación, etcétera, en *cuyo interior* puede ser indefinidamente repetida en la idealidad de su valor *(ibidem*, págs. 320-321).

rias. Finalmente, el volumen y la duración propios del libro no son ni fenómenos puramente sensibles, ni noúmenos puramente inteligibles. Su especificidad parece irreductible. G. Bachelard llama *"bibliómeno"* a este *"ser del libro", esta "instancia del pensamiento impreso"* cuyo *"lenguaje no es natural"*.[126]

Ya en las *Recherches logiques* Husserl había reconocido la importancia y la difícil significación de este medio de la escritura, que explica más directamente en *El origen...*[127] La dificultad de la descripción se debe aquí a que la escritura pone de manifiesto y completa la ambigüedad de todo lenguaje. Movimiento de la incorporabilidad esencial y constituyente, es también el lugar de la incorporación fáctica y contingente para todo objeto absolutamente ideal, es decir, para la verdad. Inversamente, ésta tiene su origen en un puro derecho al habla y a la escritura, pero, una vez constituida, condiciona a su vez la expresión como un hecho empírico. Depende de la pura posibilidad del decir y del escribir, pero es independiente de lo dicho y de lo escrito en la medida en que ambos están en el mundo. Si es, pues, en su lenguaje, por él, como la verdad padece una cierta labilidad, su decadencia no será tanto una caída en el lenguaje cuanto una degradación en el interior del lenguaje.

En efecto, desde el momento en que, como le está prescripto, el sentido es recogido en un signo,[128] éste pasa a ser la residencia munda-

126. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, 1951, págs. 6-7.

127. Cf. *R.L.*, t. I, § 6, pág. 10 [pág. 41]: "La ciencia tiene existencia objetiva sólo en su bibliografía; sólo en forma de obras escritas tiene una existencia propia, aunque rica en relaciones con el hombre y con sus funciones intelectuales; en esta forma se propaga a través de los milenios y sobrevive a los individuos, las generaciones y las naciones. Representa así una suma de dispositivos *extrínsecos*, que, nacidos de actos de conocimiento de muchos individuos, *pueden convertirse en actos idénticos de innumerables individuos*, en una forma fácil de comprender, pero no describir de un modo exacto sin prolijidad" (el subrayado es nuestro). En este nivel del análisis, que debe, sobre todo, poner de relieve la autonomía objetiva de las significaciones, se trata, por cierto, de "dispositivos *extrínsecos*": ejemplares sensibles de los que no dependen ni la idealidad del sentido ni la intención *clara* del conocimiento. Pero esto ni prohíbe ni contradice en nada el tema ulterior de la escritura como *posibilidad* y como *condición intrínsecas* de los actos de saber objetivo. *El origen mantiene* esos dos temas. Es la dificultad que aquí nos esforzamos por aclarar.

128. Tomamos esta palabra en el sentido amplio de signo-significante o "signo-expresión" (gráfico o vocal), en la acepción que Husserl le da al oponerlo al signo

nal y expuesta de una verdad no pensada. Ya lo hemos visto: lo que emancipa radicalmente a esa verdad respecto de toda subjetividad empírica, de toda vida fáctica, de todo mundo real, es su capacidad de perdurar sin ser pensada en acto o de hecho. Al mismo tiempo, el ser-en-comunidad de la humanidad *"se abre a una nueva etapa"* (*O.*, pág. 172): puede, en efecto, manifestarse como comunidad trascendental. El acto de escritura auténtico es una reducción trascendental operada por y hacia el *nosotros*. Pero dado que, para escapar de la mundanidad, el sentido *debe poder* primero replegarse en el mundo y depositarse en la espacio-temporalidad sensible, es necesario que arriesgue su pura idealidad intencional, es decir, su sentido de verdad. De este modo, una posibilidad que, hasta el momento, no se le concedía más que al empirismo y a lo que no es filosofía, aparece en una filosofía que, al menos por algunos de sus motivos, es lo contrario de un empirismo: la posibilidad de una *desaparición* de la verdad. Usamos el ambiguo término de "desaparición" a propósito. Lo que desaparece es lo que se anonada, pero también, lo que en forma intermitente o definitiva, deja de aparecer *de hecho* sin ser afectado, sin embargo, en su ser o en su sentido de ser. El problema más difícil de los formulados por *El origen...* y por toda la filosofía husserliana de la historia, es determinar el sentido de esta *"desaparición"* de la verdad. No nos pareció posible, por lo demás, encontrar en Husserl una respuesta inequívoca a una pregunta que no hace sino devolver la de la fenomenología misma: ¿cuál es el sentido del aparecer? Este equívoco va a revelar, a la vez, hasta qué punto el autor de *Krisis* era ajeno a la historia, incapaz de tomarla fundamentalmente en serio, y hasta qué punto, en el mismo momento, se esfuerza por respetar la significación y la posibilidad originales de la historicidad y, en verdad, penetra profundamente en ellas.

¿Cuál es, pues, esa posibilidad de desaparición?

1. Ante todo, descartemos la hipótesis de una *muerte del sentido* en general en el interior de la conciencia individual. En *El origen...* y en otros escritos[129] Husserl precisa que si el sentido apareció una vez en la conciencia egológica, su total aniquilación se vuelve imposible. El

---

"indicativo" (*R.L.*, t. II, Investigación I, §§ 1 a 5, págs. 28-39 [págs. 233-239]). A partir de esta distinción se podría interpretar el fenómeno de *crisis* –que remite siempre, para Husserl, a una enfermedad del lenguaje– como una degradación del signo-expresión en signo-índice, de una mención "clara" *(klar)* en un símbolo vacío.

129. En *Idées... I*, en *Erfahrung und Urteil*, pero sobre todo en *L.F.T.*, en térmi-

desvanecimiento de las retenciones de retenciones no envía a la nada un sentido que se ha conservado como habitualidad sedimentaria, y cuya potencialidad latente puede ser de derecho reanimada. "Lo que se denomina el *inconsciente*" y el *"trasfondo universal"*, donde el sentido se deposita, no son *"pues una nada fenomenológica sino [...] un modo extremo de la conciencia"*.[130] Es claro que en este tipo de análisis, sobre el que pesan ya temibles dificultades, Husserl no se consagra más que a la permanencia y a la presencia virtual del sentido en el interior del sujeto monádico, y no a la objetividad absolutamente ideal del sentido, tal como es conquistada por el habla y la escritura sobre esta subjetividad. Ahora bien, es esta objetividad la que se encuentra amenazada como verdad en el mundo. La profundidad del *olvido* se extiende, pues, en los espacios de la intersubjetividad y en la distancia de las comunidades. El *olvido* es una categoría histórica.[131]

2. El signo gráfico, garantía de la objetividad, puede también arruinarse *de hecho*. Este peligro es inherente a la mundanidad fáctica de la inscripción misma, y nada la puede preservar definitivamente de él. En este *caso*, se podría pensar, primero, que, no siendo el sentido para Husserl ni un en sí ni una pura interioridad espiritual sino, de un extremo a otro, *"objeto"*, el olvido que seguiría a la destrucción del signo guardián de la objetividad, no pasaría a la superficie de un sentido al que él no afectase, como en un *"platonismo" o en un "bergsonismo"*. No lo ocultaría meramente: lo aniquilaría en el ser en-el-mundo específico al cual se ha confiado su objetividad. Pues Husserl lo dice claramente: en la medida en que los signos pueden ser inmediatamente perceptibles por todos en su *corporeidad,* en la medida en que los cuerpos y las formas corporales están siempre ya en un horizonte de intersubjetividad, se puede consignar en ellos el sentido y

---

nos que son retomados literalmente en *El origen...* (cf. en particular el Apéndice II, 2 *c*, págs. 412-413 [pág. 329]).

130. *Ibid.* Acerca de la *ingenuidad* de las problemáticas clásicas del Inconsciente y acerca de la cuestión de saber si un análisis intencional puede abrir un acceso metódico al Inconsciente, véase "Finks Beilage zum Problem des 'Unbewussten', *Krisis*, págs. 473-475.

131. El *olvido* es un término que Husserl raramente emplea en *Krisis*; nunca la utiliza en el texto primitivo de *El origen...*, tal vez porque por hábito se lo relaciona demasiado fácilmente con la conciencia individual o con su sentido psicológico; tal vez también porque puede hacer pensar en un anonadamiento del sentido.

ponerlo en comunidad. Sin duda, la exterioridad corporal no *constituye* el signo como tal, pero en un sentido que hay que aclarar, le es *indispensable.*

Sin embargo, la hipótesis de tal destrucción fáctica no le interesa a Husserl. Aun reconociendo la aterradora *realidad* del riesgo corrido, le denegaría toda significación pensable, es decir, filosófica. Sin duda, concedería que una conflagración universal, un incendio de la biblioteca mundial, una catástrofe del monumento o del *"documento"* en general devastarían intrínsecamente las idealidades culturales *"encadenadas"*, cuya noción evocábamos más arriba. Por su adherencia a alguna facticidad, serían, *en su sentido mismo*, vulnerables al accidente mundano. Sólo para estas idealidades es posible la muerte, y ésta tiene la significación trascendental que le otorgábamos hace un momento, sólo en la medida en que la idealidad *"encadenada" es* animada o atravesada por una intención trascendental, guiada por el Télos de una liberación absoluta que no ha sido plenamente alcanzada. Pero como lo que orienta la reflexión de Husserl es precisamente la idealidad plenamente liberada y la objetividad absoluta del sentido –todo aquello cuyo modelo es la matemática–, se puede descartar, respecto de ella, la amenaza de una destrucción intrínseca por el cuerpo del signo. Todos los escritos fácticos, donde la verdad pudo sedimentarse, nunca serán en sí mismos sino "ejemplares" sensibles, acontecimientos individuales en el espacio y en el tiempo (lo que no es cierto más que hasta cierto punto para las idealidades "encadenadas"). Al *no* depender la verdad esencialmente de *ninguno de ellos*, podrían ser *todos* destruidos sin que la idealidad absoluta, *en su sentido mismo*, fuera afectada. Sin duda, sería modificada, mutilada, trastornada *de hecho*, tal vez desaparecería de hecho de la superficie del mundo, pero su sentido-de-ser de verdad, que no se halla en el mundo –ni en este mundo ni en otro–, en sí mismo permanecería intacto. Conservaría su propia historicidad *intrínseca*, sus propios encadenamientos, y la catástrofe de la historia mundana seguiría siéndole *exterior*. Esto es lo que Husserl sostiene cuando opone la historicidad *interna* o intrínseca *(innere)* a la historia *externa (äussere)*. Esta distinción, que tiene sólo un sentido fenomenológico, es decisiva.[132] Sería vano objetar que la

132. La oposición entre la penetración intrínseca y la circunspección extrínseca se anuncia ya en ***Idées***... *I*, justamente a propósito de la historia de la geometría.

historicidad o el ser-en-historia es, precisamente, la posibilidad de estar *intrínsecamente* expuesto a lo *extrínseco*, pues se dejaría escapar entonces la historicidad absolutamente propia del sentido de verdad, y se sumiría a su discurso en la confusión de las significaciones y de las regiones. Se admitiría que una idealidad pura podría ser modificada por una causa real, lo cual es perder el sentido. Si la geometría es verdadera, su historia interna debe salvarse íntegramente de toda agresión sensible. No estando ligada ni a este momento ni a este territorio ni a este mundo, sino al todo-del-mundo (*Weltall*), nunca nada se opondrá a que las experiencias mundanas que la han encarnado sean, por otra parte, recomenzadas, descubriendo de nuevo, sin rastros, en otra historia real, tras el sepultamiento de este mundo, los caminos de una aventura inhumada. Respecto de la *veritas aeterna*, cuya historicidad propia Husserl quiere aprehender y acerca de la cual, a medida que su pensamiento se deja ganar por la historia, habla cada vez con mayor frecuencia, el único interés que ofrece el acontecer real es, a su juicio, el del ejemplo variable. La hipótesis de la catástrofe mundial podría incluso servir en este sentido de ficción reveladora.

Se debería entonces poder repetir *analógicamente* el famoso análisis del *parágrafo 49* de *Idées... I*,[133] que concluía en la intangibilidad de la conciencia pura, tras una cierta reducción eidético-trascendental, en el caso de una aniquilación del mundo existente o de la disolución de la experiencia fáctica *"en simulacros a fuerza de conflictos internos"*. Husserl no ponía en duda que, en ese caso, toda conciencia sería *de hecho* destruida y, en su existencia mundana, devorada junto con el mundo. Es incluso la intención más clara de ese análisis y de esa ficción: explicitar una reducción que debe revelar la relatividad esencial del sentido del mundo, como totalidad de las regiones, a la

---

Husserl muestra allí cómo el empirismo psicologista o historicista permanece "en *el exterior* del pensamiento y de la intuición geométrica", mientras que es necesario "*entrar vitalmente*" en ella para "determinar su *sentido inmanente*"(§ 25, pág. 81 [pág. 60]). Una vez que la historia externa ha sido "reducida", nada se opone a que este sentido inmanente tenga su propia historicidad. La oposición entre las dos historias es un tema explícito en *Krisis* (véase, por ejemplo, § 7, pág. 16 [págs. 17 y 19] y § 15, pág. 72 [pág. 74]), en "La philosophie comme prise de conscience de l'humanité" (publicado por W. Biemel, trad. de Paul Ricœur, en *Deucalion*, 3, pág. 124) y sobre todo en *El origen...*

133. Pág. 160 [pág. 112]. Retomado en *M.C.*, § 7, págs. 14-15 [págs. 23-25].

Ur-Region de la conciencia trascendental. Esta conciencia, al poder siempre, y con toda libertad, modificar o suspender la tesis de *cada* existencia contingente, y, por lo tanto, de *toda* existencia contingente, de *cada* trascendencia, y por lo tanto, de *toda* trascendencia, es de derecho, en su sentido, absolutamente independiente de la totalidad del mundo. La situación de la verdad, de la verdad geométrica en particular, es análoga. Suscita, pues, las mismas cuestiones.

En efecto, uno puede preguntarse si esa independencia eidética, puesta a la luz por una ficción, en un idealismo metodológico, vale más allá del momento de *Idées... I*, es decir,cuando la reducción eidético-trascendental todavía no ha alcanzado su radicalidad última y se inmoviliza provisionalmente en una región. La región de la conciencia pura es, en efecto, el *"residuo"* de una *"puesta entre paréntesis"*, que sigue siendo todavía más eidética que trascendental, que no es sino la más profunda de las reducciones eidéticas, tendiente a descubrir las estructuras esenciales de la protorregión, constituyente en relación con el mundo, por cierto, pero constituida en sí misma, y de la cual Husserl dirá que no es la *"última palabra"* de la regresión trascendental.[134] ¿Habría considerado Husserl válida esta ficción cuando estudiaba, en las *Méditations cartésiennes*, por ejemplo, la constitución genética del *ego*, en *"la unidad"* de su *"historia"*?[135] En cierto sentido, se lo puede afirmar. Por la hipótesis solipsista en la que se instalan en un comienzo las *Méditations*, todavía se considera la conciencia pura como *"un sistema del ser encerrado en sí"*,[136] donde ninguna facticidad mundana como tal puede penetrar. Sin duda, la sedimentación intraegológica, las evidencias potenciales, los *"residuos"* y las *"remisiones"*[137] que esta *"historia"* hace necesarios, no son sino una trama de sentido. ¿Pero no son también, por la insustituibilidad, la irreversibilidad, la invariabilidad de sus encadenamientos, *"hechos"*, estructuras fácticas en relación con las cuales la conciencia pura ya no sería libre? Estas estructuras sedimentarias ¿podrían sobrevivir de derecho al aniquilamiento, al trastorno, en una palabra, a la *"variación"*

134. *Ibid.* § 81, pág. 247 [pág. 192]. Estas primeras reducciones nos conducen al "umbral de la fenomenología" (*ibid.*, § 88, pág. 303 [pág. 212]).

135. Ya citado. Cf. también, respecto de este tema, *L.F.T.*, Apéndice II, § 2 b, pág. 410 [págs. 326-328].

136. *Idées... I*, § 49, pág. 163 [pág. 114].

137. Ya citado.

total de la facticidad? ¿No se hallarían signadas, en tanto sentido, por un cierto orden del mundo fáctico al cual está ligada, en sus encadenamientos propios, la conciencia *pasada*, estructuralmente implicada en toda conciencia presente?

Probablemente Husserl replicaría que entonces, en lugar de considerarse las estructuras esenciales reducidas a su idealidad pura, se consideran, en la vida del *ego*, estructuras fácticas, es decir, "*encadenadas*" a alguna contingencia sujeta a la reducción. La "*unidad de la historia*" del *ego* es la del *eidos "ego"*. Lo que es independiente, aquello a lo cual apunta la descripción husserliana, es la forma esencial de todo encadenamiento, de toda sedimentación y, por lo tanto, de toda historia para todo *ego*. En el interior de esta *forma* de historicidad que se quiere alcanzar como una invariante, todos los encadenamientos fáctico-históricos son variables a voluntad.

Del mismo modo, la verdad geométrica, cuyos encadenamientos y sedimentaciones se hallan liberados de toda facticidad, no puede ser puesta *ella misma* en peligro por catástrofe mundana alguna. Todo peligro fáctico se detiene, pues, en el umbral de su historicidad interna. Aun cuando todos los *"documentos"* geométricos –así como todos los geómetras reales– hubieran de desaparecer un día, hablar de un acontecimiento *"de"* la geometría sería cometer la más grave de las confusiones de sentido y renunciar a la responsabilidad de todo discurso riguroso. No se pueden modificar todas estas evidencias sin hacer de lo sensible el fundamento de la verdad geométrica, y, por lo tanto, sin poner en tela de juicio el sentido de la geometría constituida como ciencia eidética. Ahora bien: ese sentido fue fijado con toda seguridad en esos análisis estáticos que, según vimos más arriba, eran el indispensable antepecho de toda fenomenología genética o histórica.

3. Si Husserl considerara aquí la escritura –como en los análisis estáticos– un fenómeno sensible, estaríamos plenamente convencidos. Pero ¿no acabamos de enterarnos de que la escritura, en tanto fundaba o contribuía a fundar la objetividad absoluta de la verdad, no era *simplemente* un cuerpo sensible constituido *(Körper)*, sino también un cuerpo propio *(Leib)* constituyente, la originariedad intencional de un Aquí-Ahora de la verdad? Si es *a la vez* acontecimiento fáctico y surgimiento de sentido; si es a la vez *Körper* y *Leib*, ¿cómo salvaría su *Leiblichkeit* de un desastre corporal? Husserl no detendrá su análisis en esa *ambigüedad*, que no es, a su juicio, sino una confusión provisional y fáctica de las regiones. El fenomenólogo debe disiparla si no

quiere caer en el equívoco, elegir el silencio o precipitar la fenomenología en *filosofía*. Husserl mantiene, pues, el análisis disociativo y desarticula la ambigüedad. Con el fin de captar la naturaleza del peligro que amenaza a la verdad *misma* en su habla o en su escritura constituyentes, para no salir de la historicidad "*interna*", acorralará la intención de escritura (o de lectura) en sí misma y en su pureza; aislará, en una nueva reducción, el acto intencional que constituye el *Körper* en *Leib* y lo mantiene en su *Leiblichkeit*, en su sentido viviente de verdad. Un análisis así ya no necesita del *Kö*rper como tal. Es en la dimensión intencional del cuerpo propio animado, de la *geistige Leiblichkeit*, más precisamente en la *Geistigkeit* del *Leib*, con exclusión de toda corporalidad fáctica, donde el sentido se halla intrínsecamente amenazado. Aunque en la *palabra*, *Körper* y *Leib*, cuerpo y carne, numéricamente sean, en realidad, un único y mismo ente, sus sentidos son definitivamente heterogéneos y nada puede venirle a éste a través de aquél. El *olvido* de la verdad misma nunca será, pues, sino el fracaso de un acto y la renuncia a una responsabilidad, un desfallecimiento más que una derrota. Se lo podrá hacer comparecer en persona sólo a partir de una historia intencional.

Desde entonces, si es todavía, en tanto desaparición de la verdad intersubjetiva y, como decíamos más arriba, una categoría histórica, el *olvido* puede, sin embargo, ser descripto como un fenómeno del *ego*, como una de sus "*modificaciones*" intencionales. Como sentido intencional, no todo puede, y no debe, ser descripto más que como una modificación del *ego* puro, con la condición de respetar prudentemente el sentido de cada modificación, tal como Husserl lo intenta hacer, por ejemplo, a propósito de la difícil constitución del *alter ego*. Se ve también que, por la misma razón, el olvido, por profundo que sea, nunca será radical, y el sentido siempre podrá ser –en principio y de derecho– reactivado.

En *Logique formelle et logique transcendantale*, y después en *Krisis*, se presentaban la objetivación lingüística y la simbolización matemática como la ocasión de la alienación tecnicista y objetivista, que degradaban la ciencia en un arte o en un juego.[138] Retomada en *El origen...*, la acusación se dirige más especialmente contra la enseñan-

138. Cf. en particular *K.*, § 9 *f.* Respecto de los "signos sin significación" y la "significación de juego", cf. *R.L.*, t. II, I, § 20, pág. 79-82 [pág. 265]. Acerca de los

za metodológica y operatoria de las matemáticas. Se enseña a emplear signos cuyo sentido originario –que no es el sentido lógico siempre sedimentado y accesible a una *elucidación*– se oculta, se potencializa bajo sedimentaciones. Éstas, que no son sino las intenciones y los sentidos intencionales latentes, no se *superponen* solamente en el devenir interno del sentido, sino que *se implican* en su totalidad, más o menos virtualmente, en cada grado o en cada etapa (la noción de *"Stufe"* que tiene, en *El origen...*, sentido a la vez estructural y genético, puede traducirse tanto por "etapa" como por "grado"). La imagen geológica de la "*sedimentación*" traduce notablemente el estilo de esta implicación. Reúne –virtualmente también ella– la imagen del *nivel*, de la *capa* que una invasión o una progresión depositan tras la novedad radical de una irrupción o de un *surgimiento:* todo avance, toda pro-posición (*Satz*) de un nuevo sentido es *al mismo tiempo* un *salto (Satz)* y una recaída *sedimentaria (satzartig)* del sentido; imagen también de la permanencia sustancial de lo que es enseguida *supuesto*, de aquello que *reside bajo* la corteza de la evidencia actual; imagen de la presencia oculta que una actividad de excavación siempre puede re-producir a la luz como el fundamento, a su vez fundado, de estratificaciones superiores; todo esto en la unidad estructural e *interna* de un sistema, de una *"región"* donde todos los depósitos, solidarios pero distintos, están regidos en el origen por una *arquitectónica.*

Ante el sentido sedimentado, el peligro es ante todo la *pasividad.* En *El origen...*, Husserl insiste más en el acogimiento receptivo de los signos –en primer lugar en la lectura–, que en la actividad técnica o lógica de segundo grado que, no sólo no es contradictoria con esa primera pasividad sino que, por el contrario, la supone. En su primer momento, la síntesis que despierta el signo a la significación es, de hecho, necesariamente pasiva y asociativa.[139] La posibilidad de entregar-

---

vocablos y los signos reales como "portadores" de idealidades significadas, cf. *Erfahrung und Urteil*, § 65, págs. 322-323 [págs. 291-297].

139. Este tema de la síntesis pasiva se explicita profusamente en *Erfahrung und Urteil* y en *M.C.*; pero es, una vez más, en *L.F.T.* donde se halla particularmente orientado, como en *El origen...*, por el problema del signo y de la sedimentación de las objetidades ideales. Cf. en particular el *Apéndice II*, págs 407-422 [págs. 323-338]. Respecto del sentido de las actividades y de las pasividades en una fenomenología de la lectura, tal como es esbozada en *El origen...*, véase también *L.F.T.*, § 16, págs. 79-85 [págs. 58-64].

se a esa primera *expectativa* del sentido es un peligro permanente. Pero sólo una *libertad* puede dejarse amenazar de ese modo; siempre somos libres de despertar el sentido recibido pasivamente, de reanimar todas sus virtualidades y de "*retroconvertirlas*" en *"la actividad correspondiente"*(*O.*, págs. 172-3). Esta libertad es *"la facultad de reactivación, originariamente propia de todo hombre en tanto ser hablante*"(*O.*, pág. 173). Por esta reactivación que, precisa Husserl, no es *"de hecho"* la *"norma"*, y sin la cual siempre es posible una cierta comprensión, yo re-produzco activamente la evidencia originaria; me vuelvo plenamente responsable y consciente del sentido del que me hago cargo. En el dominio de las objetidades ideales, la *Reaktivierung* es el acto mismo de toda *Verantwortung* y de toda *Besinnung*, en los sentidos definidos más arriba. Permite poner de manifiesto, bajo las cortezas sedimentarias de las adquisiciones lingüísticas y culturales, el sentido desnudo de la evidencia fundadora. Ese sentido se reanima cuando lo restituyo a su dependencia respecto de mi acto y lo reproduzco en mí tal como fue producido la primera vez por otro. Desde luego, la actividad de la reactivación es segunda. Lo que ella me brinda es la intuición dadora originaria: la de la formación geométrica por ejemplo, que es al mismo tiempo una actividad y una pasividad. Si lo que se esclarece aquí es, por sobre todo, la actividad, lo es sin duda porque la evidencia considerada es la de las formaciones ideales creadas y fundadas.[140]

Desde luego, los temas de la pasividad y de la sedimentación, es decir, de la potencialidad del sentido, cobraron peso por haberse impuesto a una filosofía de la *evidencia actual* cuyo "principio de los principios" es la presencia *inmediata y en acto* del sentido mismo. Si la *reactivación* es valiosa y urgente, lo es porque puede reconducir a la evidencia actual y activa un sentido que de ese modo se recupera desde la virtualidad histórica. Si, en apariencia, la fenomenología se dejó llevar fuera de sí por la historia, encontró de ese modo en la *reactivación* el medio de ser fiel a sí misma.

140. Para intentar aclarar este punto, haría falta abordar directamente y por sí mismo el difícil y decisivo problema de la actividad y de la pasividad en general en la fenomenología, a partir de los textos que se le dedican directamente (*Erfahrung und Urteil, Logique..., Méditations cartésiennes*). Un estudio semejante debería tal vez concluir que la fenomenología no ha hecho sino debatir rigurosamente acerca del sentido de ese par de conceptos, o debatirse indefinidamente con él, esto es, con la herencia más "irreductible" y por eso mismo, tal vez, la más oscurecedora de la filosofía occidental. En uno de los más sutiles análisis, donde opera con los conceptos de pasividad, de actividad y de pasividad en la actividad, Husserl señala que la distinción en-

La responsabilidad de la reactivación es una corresponsabilidad. Compromete a quien recibe, pero también y primeramente a quien crea y después expresa el sentido. Porque las sedimentaciones no obstruyen el sentido sino en la medida en que a éste le entregaron superficies. La *equivocidad* de la expresión es el terreno de elección de los depósitos sedimentarios. Ésa es la razón por la que entre el geómetra protofundador y entre los que lo siguen

> se cuida la univocidad de la expresión lingüística y se aseguran los resultados que han de expresarse de manera unívoca, gracias a una selección muy atenta de las palabras, las proposiciones, los encadenamientos de proposiciones consideradas (*O.*, pág. 174).

Husserl nunca dejó de recurrir al imperativo de la univocidad. La equivocidad es el camino de toda aberración filosófica. Es tanto más difícil no incurrir en ella cuanto que el sentido de la equivocidad en general es a su vez equívoco. Hay una multivocidad *contingente* y una multivocidad *esencial*. Las dos han sido distinguidas ya en las *Recherches*.[141] La primera se funda en una convención objetiva; así, la palabra *"perro"* significa a la vez *"una especie animal"* y (en alemán) *"una especie de carro"* (empleado en las minas)".[142] Esta multivocidad no engaña a nadie y siempre somos libres de reducirla.[143]

---

tre estas dos nociones no puede ser "rígida", y que hace falta "recrear" cada vez su sentido atendiendo a "la situación concreta del análisis", "para todas las descripciones de fenómenos intencionales"(*Erfahrung und Urteil*, § 23, pág. 119 [pág. 117]).

141. *R.L.*, T. II, *Recherche I*, § 26, pág. 94 [págs. 272-277].

142. *Ibid.*

143. *Ibid.* "Es esa clase de expresiones multívocas, presentada en este último ejemplo, la que ante todo se presenta al espíritu cuando se habla de equívoco. En lo que concierne a ella, la multivocidad no es tal que conmueva nuestra convicción de la idealidad y la objetividad de la significación. En efecto: "depende de nosotros limitar una expresión así *a una sola* significación, y, en todo caso, la unidad ideal de cada una de esas diferentes significaciones no se ve afectada por el hecho contingente de que estén enlazadas a designaciones idénticas" [pág. 273].

El propósito de univocidad supone entonces una ruptura decisiva con el lenguaje espontáneo, con el "lenguaje civil" del que hablaba Leibniz; tras lo cual el "lenguaje filosófico" o el lenguaje "científico" puede darse libremente sus propias convenciones. La frase que acabamos de citar, ¿no suena como el fiel eco de otra frase de los *Nouveaux Essais*, bien conocidos por Husserl y donde se dice, por boca de Teófilo: "[...] depende de nosotros fijar las significaciones al menos en algún lenguaje científico y convenir en él para destruir esta torre de Babel"? (París, Flammarion, 1990, li-

La segunda es de origen subjetivo, se funda en las intenciones originales, en las experiencias siempre nuevas que animan la identidad del sentido objetivo y lo hacen participar en configuraciones imprevisibles. Esta multivocidad no es *"una multivocidad contingente"* sino *"inevitable"*, *"no se la podría eliminar de las lenguas mediante ninguna disposición artificial ni por ninguna convención"*.[144]

Es, sin embargo, esta última equivocidad la que la ciencia y la filosofía deben superar. No es *"inevitable"* sino en el lenguaje natural, es decir, en el fenómeno factico-cultural que precede a la reducción. El hecho de que Husserl desee tanto reducir, en el sentido, el equívoco de la ingenuidad cultural, revela una preocupación que se podrá interpretar, una vez más, tanto como un rechazo de la historia, cuanto como una fidelidad profunda hacia el sentido puro de la historicidad. En efecto, *por una parte*, la univocidad sustrae la verdad a la historia. La expresión unívoca emerge totalmente a la superficie y no ofrece repliegue alguno a las significaciones más o menos virtuales que las intenciones podrían depositar allí a lo largo de los recorridos de una lengua y de una cultura. De este modo se comprende que Husserl siempre asocie el proceso de la equivocidad con una crítica de la *profundidad*.[145] El lenguaje unívoco sigue siendo *el mismo* porque lo pone todo de manifiesto en una evidencia actual, porque en él nada se oculta o se anuncia en la penumbra de las intenciones en potencia, y

---

bro III, cap. IX, § 9, pág. 264). Este optimismo es sólo una de las afinidades entre las filosofías leibniziana y husserliana del lenguaje. De manera más amplia, Husserl se había considerado, por otra parte, desde muy temprano el heredero de una concepción leibniziana de la lógica en general. Cf. especialmente *I.L.*, I, § 60, págs 238 y sigs. [págs. 185-187].

144. *Ibid.*

145. Sobre este tema, cf. especialmente *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. de Q. Lauer, pág. 122 [pág. 106]: "La profundidad es un síntoma del caos que la verdadera ciencia debe ordenar en cosmos, en un orden simple, completamente claro y resuelto. La verdadera ciencia, hasta donde alcanza su doctrina real, ignora toda profundidad". Husserl propone, entonces, reacuñar *(umprägen)*, como para una nueva evaluación de las monedas, "las conjeturas de la profundidad en formas racionales inequívocas" y "reconstituir" así las ciencias rigurosas. Igualmente, las críticas escritas en los márgenes de *Sein und Zeit* le atribuyen a una *Tiefsinnigkeit* la responsabilidad del "desplazamiento" heideggeriano hacia lo que Husserl definió como un plano factico-antropológico. Al valor de *profundidad* Husserl prefiere, en consecuencia, el de *la interioridad*, que se enlaza con la penetración del sentido interno, intrínseco (*inner*), es decir, esencial *(wesentlich)*.

porque dominó toda dinámica del sentido. De este modo, preserva su identidad ideal a través de todo el acontecer de la cultura. La univocidad es la condición de una comunicación entre las generaciones de investigadores, sin que importe la distancia que los separe. Asegura la exactitud[146] de la traducción y la pureza de la tradición. Es decir que en el momento mismo en que sustrae el sentido a la modificación histórica, de por sí hace posible, *por otra parte*, una historia pura como transmisión y recogimiento del sentido. No es sino el índice de limpidez del éter histórico. Una vez más, la exigencia de univocidad, formulada por Husserl antes de la práctica de las reducciones, no es otra cosa que la reducción de la historia empírica a una historia pura. Esta reducción debe ser recomenzada indefinidamente, porque el lenguaje ni puede ni debe mantenerse bajo la protección de la univocidad.

Si una equivocidad radical impide, en efecto, la historia, sumergiéndola en las riquezas nocturnas y poco transmisibles de la idealidad *"encadenada"*, la univocidad absoluta no tendría, por su parte, otra consecuencia que esterilizar o paralizar la historia en la indigencia de una iteración indefinida. Cuando se quiere asumir e *interiorizar* la memoria de una cultura, en una suerte de *Erinnerung* (en sentido hegeliano), ante la equivocidad, que siempre es testimonio de una cierta profundidad del acontecer y del ocultamiento de un pasado, uno puede elegir entre dos tentativas. Una se asemejaría a la de J. Joyce: repetir y volver a hacerse cargo de la totalidad del equívoco, en un lenguaje que hiciera aflorar, en la mayor sincronía posible, la mayor potencia de las intenciones escondidas, acumuladas y entremezcladas en el alma de cada átomo lingüístico, de cada vocablo, de cada palabra, de cada proposición simple, por la totalidad de las culturas mundanas, en la más grande genialidad de sus formas (mitología, religión, ciencias, artes, literatura, política, filosofía, etc.); hacer aparecer la unidad estructural de la cultura empírica total en el equívoco generalizado de una escritura que ya no traduce una lengua a otra a partir de nudos de sentidos comunes, sino que circula a través de todas las len-

146. Exactitud y univocidad son para Husserl nociones coextensivas. La exactitud de la expresión tendrá como condición, además, la exactitud del sentido. La geometría –modelo de las ciencias cuyos objetos son exactos– alcanzará pues, la univocidad más fácilmente que las otras ciencias, la fenomenología en particular. Volveremos sobre esta cuestión más tarde. Acerca de las relaciones entre exactitud y univocidad en la geometría, cf. también *Idées... I*, (§ 73, pág. 235 [págs. 163-165).

guas a la vez, acumula sus energías, actualiza sus consonancias más secretas, revela sus más lejanos horizontes comunes, cultiva las síntesis asociativas en lugar de huir de ellas, y reencuentra el valor poético de la pasividad; en pocas palabras, una escritura que, en lugar de ponerla fuera de juego mediante comillas, en lugar de *"reducirla"*, se instala decididamente *en* el campo *laberíntico* de la cultura *"encadenada"* por sus equívocos, con el fin de recorrer y de reconocer lo más actualmente posible la más profunda distancia histórica posible. El otro polo es el de Husserl: reducir o empobrecer metódicamente la lengua empírica hasta la transparencia actual de sus elementos unívocos y traducibles, con el fin de retomar en su fuente pura una historicidad o una tradicionalidad que ninguna totalidad histórica de hecho me ofrecerá por sí misma y que está siempre ya presupuesta por toda repetición odiseica de estilo joyceano, así como por toda *filosofía de la historia* –en sentido corriente– y por toda *fenomenología del espíritu*. Las esencias de las totalidades finitas, la tipología de las figuras del espíritu, serán siempre idealidades encadenadas en la historia empírica. No se las funda y no se las confunde con el movimiento de la verdad más que por historicismo.[147]

"Paralelo" trascendental del proyecto joyceano, el proyecto husserliano conoce, empero, la misma relatividad. El primero, que procedía también de un cierto antihistoricismo y de una voluntad de *"despertarse de la pesadilla de la historia"* (*Ulises*), de dominarla en una reasunción total y actual, no podía lograrlo sino reconociéndole sus derechos a la univocidad, ya fuese que se basara en la univocidad dada o buscara producir otra. Sin eso, el texto mismo de su repetición habría sido ininteligible; al menos lo habría sido para siempre y para todos. Igualmente, Husserl debe admitir en la historicidad pura una equivocidad irreductible, enriquecedora y siempre renaciente. En efecto, la univocidad absoluta sólo es imaginable en dos casos extremos. *Primeramente*, si la cosa designada no sólo es un objeto absolu-

147. Husserl siempre asoció el "hegelianismo" con el "romanticismo" y con el "historicismo", al que condujo cuando se perdió la "fe" en su "metafísica de la historia". (Cf. en particular *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. de Q. Lauer, pág. 56 [pág. 89]). La expresión "*Weltanschauung*", ¿no ha sido primeramente hegeliana? (Cf. acerca de este tema J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, II, pág. 455 [*Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, II, Barcelona, Península, 1974, pág. 427].

tamente uno, inmutable y natural, sino un ente cuya unidad, identidad y objetividad fueran en sí anteriores a toda cultura. Ahora bien, suponiendo que una cosa y una percepción de este tipo existieran, la intervención de la idealidad lingüística, el proyecto de univocidad, es decir, el acto de lenguaje mismo, la instalarían desde un comienzo en una cultura, en una red de relaciones y de oposiciones lingüísticas, que cargarían a la palabra de intenciones o de reminiscencias laterales y virtuales. La equivocidad es la marca congénita de toda cultura. Esta primera hipótesis de una lengua unívoca y natural es, pues, absurda y contradictoria.

En segundo lugar, ¿ocurre lo mismo si, en el otro polo del lenguaje, se debe designar un objeto absolutamente ideal? Esta vez, la posibilidad de la univocidad no sería dada por un objeto precultural sino por un objeto transcultural, el objeto geométrico por ejemplo. En todo caso, respondería a la vocación misma de la ciencia. Husserl escribe en *El origen...*:

> De acuerdo con la esencia de la ciencia corresponde, pues, al papel de sus funcionarios exigir permanentemente o tener la certeza personal de que todo lo que llevan a la enunciación científica se diga "de una vez para siempre", que se establezca, indefinidamente reproducible en la identidad, utilizable en la evidencia y con fines teoréticos o prácticos ulteriores –en tanto que indubitablemente reactivable en la identidad de su sentido auténtico (*O.*, pág. 174).

Pero esta identidad del sentido, fundamento de la univocidad y condición de la reactivación, es siempre relativa, porque se inscribe siempre en el interior de un sistema móvil de relaciones y tiene su fuente en un proyecto de adquisición abierto al infinito. Aun cuando esas relaciones son, en el interior de una ciencia, relaciones de idealidades puras y de *"verdades"*, dan lugar, de todos modos, a perspectivas singulares, a encadenamientos múltiples del sentido, y por lo tanto, a intenciones mediatas y potenciales. Si la equivocidad es, de hecho, siempre irreductible, lo es porque las palabras y el lenguaje en general no son y no pueden ser jamás *objetos* absolutos.[148] No poseen

148. Ésa es la razón por la cual, como señalábamos más arriba, Husserl no podía plantear la cuestión de la objetividad ideal *absoluta* a propósito del lenguaje mismo, cuya idealidad es siempre la de un "índice temático", y no la de un tema. Esa irreduc-

una identidad resistente y permanente que les sea absolutamente propia. Deben su ser de lenguaje a una intención que los atraviesa como mediaciones. La *"misma"* palabra, según los actos intencionales siempre diferentes que hacen de ella una palabra significante, es siempre *"otra"*. Hay allí una especie de equivocidad *pura* que crece al mismo ritmo que la ciencia. Por esta razón, Husserl señala, en una nota, que la enunciación científica, sin ser cuestionada en su verdad, sigue siendo siempre provisional, y que *"el conocimiento objetivo, absolutamente establecido, de la verdad, es una idea infinita"* (*O.*, pág. 174). La univocidad absoluta es inaccesible, pero como puede serlo una Idea en sentido kantiano. Si la univocidad buscada por Husserl y el equívoco generalizado por Joyce son, de hecho, *relativos*, no lo son, pues, *simétricamente*. Porque su *télos* común, el valor positivo de univocidad, no se revela *inmediatamente* más que en la relatividad definida por Husserl. La univocidad es también el horizonte absoluto de la equivocidad. Al conferirle el sentido de una tarea infinita, Husserl no hace, pues, de la univocidad, como lo podríamos temer, el valor de un lenguaje que se sustrae, por empobrecimiento, a la historia, sino la condición a la vez apriórica y teleológica de toda historicidad. Esta univocidad es aquello sin lo cual los equívocos de la cultura y de la historia empíricas mismas no serían posibles.

La problemática de la univocidad resuena inmediatamente en la de la reactivación. Su esquema es el mismo, pues sin una mínima transparencia del lenguaje, no podría ni siquiera imaginarse ninguna reactivación. Pero si la univocidad es de hecho siempre relativa y si únicamente permite la reducción de toda cultura empírica y de toda sedimentación, ¿no se tiene derecho a dudar de la posibilidad de una historia pura del sentido? Tanto más cuanto que, después de haber presentado la facultad de la reactivación, Husserl no omite formular la grave cuestión de su *finitud*. En una ciencia como la geometría, cuyo enriquecimiento es extraordinario, es imposible que cada geómetra, en cada instante y cada vez que retoma su tarea, después de necesarias interrupciones, opere una reactivación total e inmediata de *"toda la prodigiosa cadena de las fundaciones hasta las archipremisas"* (*O.*, pág. 175). La necesidad de esas interrupciones es una nece-

---

tible *mediatez* volvería así ilusoria toda salvación prometida por la palabra o por la escritura *por sí mismas*.

sidad fáctica (sueño, pausas profesionales, etc.), sin sentido alguno en lo que concierne a la verdad geométrica, pero no por ello menos irreductible.

Una reactivación *total*, aun cuando fuera posible, paralizaría la historia interna de la geometría, tanto como lo haría la imposibilidad radical de toda reactivación. Husserl no se inquieta por eso: una recuperación total de los orígenes es todavía sólo un horizonte teleológico. Pues bajo la necesidad extrínseca de las interrupciones de la actividad geométrica se oculta también una necesidad esencial e interna: al no ser independiente ninguna pieza del edificio geométrico, no es posible ninguna reactivación *inmediata*, sea cual fuere el nivel del que se trate. Ésa es la razón por la que, señala Husserl, el *"poder, tanto individual como comunitario"* de la reactivación es de una *"evidente finitud"* (*O.*, pág. 177). La totalidad inmediata le será siempre negada.

La evidencia de esta finitud y de esta necesaria mediatez podría quitar sentido a todo el proyecto de Husserl. Tal finitud, si es irreductible de hecho, ¿no debería constituir el verdadero punto de partida de una reflexión acerca de la historia? Sin esta ocultación esencial de los orígenes, y en la hipótesis de una reactivación todopoderosa, ¿qué sería la conciencia de historicidad? Sin duda, tampoco sería nada si el acceso a los orígenes le estuviera radicalmente vedado. Pero para que la historia posea su propia densidad, ¿no hace falta, entonces, que la noche en la que se sumen las *"archipremisas"*, aun dejándose penetrar, pero nunca disipar, no oculte solamente el hecho, sino también el sentido fundador? ¿Y no es necesario también que el olvido *"crítico"* de los orígenes no sea el extravío accidental, sino la sombra fiel al movimiento de la verdad? En la toma de conciencia de una finitud originaria, se borraría la distinción entre el hecho y el sentido (o el derecho).

Pero para Husserl, como se sabe, esa finitud precisamente no puede *aparecerse* en su originariedad sino a partir de la Idea de una historia infinita. Por eso, ante la finitud de la reactivación, Husserl no renuncia, como cabe figurarlo, a la primera orientación de su investigación. Posterga el problema y nos invita, con una brevedad un poco enigmática, a *"observar"* que existe una *"idealización: a saber, la liberación fuera de sus límites y, en cierta manera, la infinitud de nuestra capacidad"*(*O.*, pág. 177). Una operación idealizante secundaria libera, pues, de su finitud al poder reactivante y le permite superarse a sí mismo; ello gracias a un movimiento análogo a aquel por

el cual se constituye, por ejemplo, la unidad del horizonte infinito del mundo o, más allá del encadenamiento finito de las retenciones y protenciones, la evidencia de una unidad total del flujo inmanente, como Idea en sentido kantiano;[149] análogo, especialmente, al que da nacimiento a la exactitud ideal de la geometría por medio del paso de una intuición sensible finita y cualitativa a su límite infinito. En rigor, aun aquí es la idealización geométrica la que permite la infinitización del poder reactivante. Operando en la diafanidad de la idealidad pura, fácilmente transgrede, de derecho, límites que ya no son entonces sino los límites, insignificantes, de la pura facticidad. Esta idealización, que tiene como correlato una Idea infinita, interviene siempre de manera decisiva en los momentos difíciles de la descripción husserliana. El rango fenomenológico de su evidencia permanece bastante misterioso. La imposibilidad de determinar adecuadamente el contenido de esta Idea no enturbia, dice Husserl en *Idées... I*,[150] la transparencia racional de su evidencia *(Einsichtigkeit)*. Sin embargo, la certeza de lo que nunca puede presentarse inmediatamente y como tal a una intuición debería plantear graves problemas a una fenomenología (semejantes, por ejemplo, a los de la constitución del *alter ego* por una intencionalidad irreductiblemente mediata). Volveremos directamente a este tema más adelante cuando se trate de la producción de la exactitud geométrica por idealización. En el punto en que nos hallamos, Husserl posterga provisionalmente la dificultad: *"La evidencia original de tal idealización nos seguirá preocupando"*, escribe (*O.*, pág. 177).

El poder de reactivación debe, pues, ser transmitido para que la

149. Cf. *Idées... I*, en particular § 83, págs. 279-282 [págs. 196-198].

150. *Ibid.*, pág. 281 [pág. 197].

Hemos traducido *Einsicht* por "evidencia racional". Acerca de la justificación de esta traducción, cf. S. Bachelard, *op.cit.*, pág. 174. [En el glosario de la versión castellana *de Las conferencias de París*, *op. cit.*, pág. 89, se señala que este vocablo ha sido usualmente traducido por "intelección", "evidencia", "evidencia intelectual", "intuición", "visión", "idea", "intelectivo". "Si bien en el alemán corriente suelen usarse como sinónimos, Husserl establece entre ellos una distinción clara: la *Einsicht* es sólo una especie de evidencia, a saber, la apodíctica, o, en otros términos, la evidencia intelectual [...] Gaos (*Meditaciones cartesianas*, F.C.E., México, 1986) traduce por "evidencia" tanto *Einsicht* como *Evidenz*, quizá pensando que el contexto no exigía una distinción tan sutil, o acaso con el afán de recuperar la connotación 'visual' del término *Einsicht*. Éste es, en efecto, como *Evidenz*, visión, pero no una visión ocular, sensible, sino intelectual (n. del t.).]

ciencia no decaiga en una *"tradición que se ha vaciado de sentido"*. A medida que la ciencia se aleja de sus comienzos y sus superestructuras lógicas se acumulan, las posibilidades de una transmisión tal decrecen hasta el día en que el poder se pierde por completo. *"Pero, lamentablemente, ésta es nuestra situación y la de todos los tiempos modernos"*(*O.*, pág. 178). Los progresos de la ciencia pueden proseguirse aun cuando se ha perdido el sentido de origen. Pero la logicidad misma de los gestos científicos, cautivos de la mediatez, se atasca entonces en una especie de absurdo onírico e inhumano. ¿Acaso Platón, para quien la eternidad de las esencias no era tal vez sino el otro nombre de una historicidad no empírica, no había descripto esta situación? "La geometría y las ciencias asociadas a ella", exiliadas lejos de sus intuiciones de principio, "incapaces de ver (*ideîn*)", atadas a hipótesis consideradas como principios, confundiendo el símbolo con la verdad, nos parecen soñar (*horômen hos oneiróttousi*).[151] La pregunta retrospectiva es, pues, urgente. Para nosotros y por nosotros, despertará a la ciencia a su sentido originario, es decir, como sabemos, a su sentido final.

VIII

Se han aclarado así el método y el sentido de la pregunta de origen, al mismo tiempo que las condiciones de una tradicionalidad de la ciencia en general. En el momento de cerrar estas consideraciones preliminares, Husserl recuerda su carácter ejemplar y plenamente *"histórico"* (en el sentido de *Historie*).

> En todos los casos, los problemas, las investigaciones clarificatorias, las evidencias racionales de principio son *históricas (historisch)* [...] Nos mantenemos entonces en el horizonte histórico, en el cual, por pocas que sean las cosas determinadas que sepamos, todo es histórico. Pero [ese horizonte] tiene su estructura esencial, que debe ser desvelada mediante una indagación metódica (*O.*, pág. 181).

Se prescriben, pues, otros retornos al origen, tanto respecto de las otras ciencias como respecto del mundo de la cultura precientífica;

151. Rep., VII, 533 *c*.

son siempre posibles, aunque permanecen aún *"en la no-problematicidad"*. Este campo de interrogación no tiene límites, pues la historicidad abraza la totalidad infinita del ser y del sentido:

> Naturalmente, con el estilo particular que nosotros les damos, estos problemas despiertan inmediatamente el problema total de la historicidad universal del modo de ser correlativo de la humanidad y del mundo de la cultura, y de la estructura apriorística de esa historicidad (*O.*, pág. 182).

Tras haber abierto el horizonte más amplio de su pregunta acerca de la geometría, antes de volver al origen determinado de esta ciencia, Husserl, en una especie de aclaración complementaria, responde a dos objeciones metodológicas, diametralmente opuestas entre sí.

La primera procedería de una epistemología clásica, para la cual el retorno a la evidencia originaria y a los conceptos fundadores es una tarea indispensable, ciertamente, pero para nada histórica. No puede forjarse la ilusión de la historia más que por alusiones verbales y simbólicas a cierto Tales *"inhallable"* y casi mítico. Clásica objeción que Husserl ya se había planteado a sí mismo cuando, a propósito del origen de las ciencias y de la geometría en particular, la emprendía con el empirismo y con la historia externa.[152] Ahora la rechaza porque toma en sentido contrario su propio estilo de investigación histórica, que es tan *interna* y tan poco empirista como puede serlo. ¿Es útil recordar que nunca ha sido cuestión de volver a Tales y a los comienzos fácticos de la geometría? Pero renunciar a la historia fáctica no significa en modo alguno sustraerse de la historia en general. Por el contrario, es abrirse al sentido de la historicidad. Y en una frase cuyo acento, al menos, contrasta con el de la primera fenomenología, pero que no hace sino confirmar y profundizar, con una fidelidad admirable, la desconfianza inicial en lo que concierne a la historia clásica, Husserl señala:

152. En *Idées... I* (§ 25, págs. 79-81 [págs. 59-60]) hay un largo pasaje en el que Husserl desarrolla, personalmente y en términos extrañamente semejantes, la objeción que simula dirigirse aquí. La confrontación de este texto con el de *El origen...* puede ser notablemente esclarecedora en lo que concierne al sentido y a la fidelidad del itinerario husserliano.

> El dogma todopoderoso de la ruptura de principio entre la elucidación epistemológica y la explicitación histórica, como también la explicitación psicológica dentro de las ciencias del espíritu, la ruptura entre el origen epistemológico y el origen genético, ese dogma, en la medida en que no se limite de manera inadmisible, como es habitual, los conceptos de "historia", de explicitación histórica y de "genésis" ese dogma está completamente derribado. O, mejor dicho, queda derribada la barrera por la cual justamente los problemas originales y los más profundos de la historia permanecen disimulados (*O.*, págs. 182-3).

Tomar conciencia de una ciencia como tradición y forma de la cultura, es tomar conciencia de su historicidad integral. En consecuencia, toda elucidación intracientífica, todo retorno a los primeros axiomas, a las evidencias originarias y a los conceptos fundadores es, al mismo tiempo, *un "desvelamiento histórico"*. Sea cual fuere nuestra ignorancia respecto de la historia real, sabemos *a priori* que todo presente cultural –por consiguiente, todo presente científico– implica en su totalidad la totalidad del pasado. La unidad de esta totalización incesante que se opera siempre en la forma del Presente histórico (el "Primordial en sí"), si se la interroga correctamente, nos conduce al A priori universal de la historia. Como el Absoluto no modificable en sí del Presente Viviente en el que se funda, el Presente histórico[153] no es en principio sino el lugar y el movimiento irreductibles y puros de esta totalización y de esta tradicionalización. Es el Absoluto de la historia, como

> movimiento vivo de la solidaridad y de la implicación mutua *(des Miteinander und Ineinander)* de la formación del sentido *(Sinnbildung)* y de la sedimentación del sentido originarias (*O.*, pág. 184).

Toda investigación histórica particular debe señalar, de derecho, su dependencia más o menos inmediata respecto de esta evidencia absolutamente fundamental. Toda historia-de-hechos habitual *"permanece en la no-inteligibilidad"*, mientras no se hayan explicitado esos a

153. Naturalmente, se trata como bien señala Husserl, del Presente histórico *en general* como forma universal última de toda experiencia histórica posible, fundada a su vez en el Presente Viviente de la conciencia egológica. Por otra parte, Husserl subraya, en una nota, que la historia intrínseca total pasa por la historia intrínseca de la totalidad de las personas individuales.

priori y mientras ella no haya adaptado su método a la noción de historia intrínseca, de historia intencional del sentido.

Esto nos conduce a la segunda réplica, dirigida esta vez contra el historicismo antes que contra la historia empírica. El esquema de la crítica es análogo al que sostiene La *Philosophie comme science rigoureuse*. Pero el historicismo al que Husserl acomete ahora, pese a las afinidades que lo emparentan con la teoría diltheyana de la *Weltanschauung*, parece tener un estilo más etno-sociológico, más *moderno*. Y lo que Husserl quiere aquí sustraer del relativismo histórico, no es tanto la verdad o las normas ideales de la ciencia y de la filosofía cuanto los a priori de la propia ciencia histórica.

El etnologismo opone, en efecto, al a priori universal, a las estructuras incondicionadas y apodícticas, al suelo unitario de la historia, tales como Husserl propone describirlos, la copiosa multiplicidad de los testimonios que atestiguan que cada pueblo, cada tribu, cada grupo humano tiene su mundo, su a priori, su orden, su lógica, su historia.

Ahora bien: *por una parte*, esos testimonios irrefutables no desmienten sino que, por el contrario, presuponen la estructura de horizonte universal y los a priori de la historia que Husserl señala; no hacen sino articular en ellos sus a priori singulares y determinados. Basta, pues, con respetar esas articulaciones y la complicada jerarquía que somete a priori materiales más o menos determinados a la forma apriórica de la historicidad universal. *Por otra parte*, los *"hechos"* que se aducen de ese modo en favor de ese relativismo, sólo pueden determinarse como hechos históricos ciertos si puede determinarse en general algo tal como una verdad histórica.[154] El *"tal-como-ha-sido-efectivamente"* de Ranke, referencia última de toda historia-de-hechos, presupone como su horizonte una determinabilidad histórica que ninguna ciencia empírica, por sí misma y como tal, puede fundar.

> No es necesario someter a un examen crítico los hechos que el historicismo hace valer; basta con que la aserción de su facticidad, si esa aserción ha de tener un sentido, presupone ya el a priori histórico (*O.*, pág. 182).

154. Se encontrarán desarrollos análogos en la *Conférence de Vienne*, "La crise de l'humanité européenne et la philosophie", trad. de Paul Ricœur, *R.M.M.*, 1950, pág. 254.

Para poder *"establecer"* hechos como hechos *de* la historia, hace falta que sepamos ya siempre qué es la historia y en qué condiciones –concretas– es posible. Hace falta estar ya comprometido en una precomprensión de la historicidad, es decir, de las invariantes de la historia, que son, por ejemplo, el lenguaje, la tradición, la comunidad, etcétera. Para que el *"hecho"* etnológico aparezca, hace falta que la comunicación etnológica se encuentre ya abierta en el horizonte de la humanidad universal; hace falta que dos hombres o dos grupos hayan podido entenderse a partir de las posibilidades de un lenguaje universal, por pobres que sean; hace falta que el etnólogo esté seguro, con una certeza apodíctica, de que los *otros* hombres viven también necesariamente en comunidad de lenguaje y de tradición, en el horizonte de una historia; que esté seguro, también, de lo que eso quiere decir en general. En última instancia, hace falta saber que el Presente histórico en general, forma irreductible de toda experiencia histórica, es el fundamento de toda historicidad y que yo siempre podré ponerme de acuerdo, en él, con el *"otro"* más lejano, más diferente. Por extraños que sean el uno al otro, dos hombres se entenderán siempre –en el límite– en la comunidad de su Presente Viviente donde se enraíza el Presente histórico. El hecho de que cada uno de sus Presentes fundamentales esté *también* materialmente determinado por su inserción en el contenido fáctico de una tradición, de una estructura social, de una lengua, etcétera, y que no posean ambos el mismo contenido de sentido, no afecta en nada la comunidad de su forma. Todo estar juntos supone esta forma universal, que es la vivencia más *originaria* y más *concreta*. Parece que también es el último baluarte y, por tanto, la seguridad más *responsable* de toda reducción fenomenológica. Es en esta *instancia* donde se anuncia la más radical unidad del mundo.

Toda problemática[155] de los hechos históricos implica entonces esas invariantes históricas en el mismo momento en que autoriza un cierto *relativismo*. Éste conserva su valor, siempre y cuando se deter-

155. ¿Es innecesario subrayar que no se trata en absoluto de una crítica de la ciencia histórica o socio-etnológica como tal? Husserl quiere simplemente recordarles sus presupuestos. Por otra parte, en ocasiones y con diversos grados de explicitación, los propios científicos se hicieron cargo de la fenomenología, la única que puede revelar los presupuestos como tales.

En *La philosophie comme science rigoureuse* se había formulado esta precaución en forma de homenaje a la historia como ciencia del espíritu (trad. de Q. Lauer, pág. 106).

minen convenientemente su nivel de *materialidad* y sus condiciones aprióricas. Es así como se puede interpretar el reconocimiento del relativismo en la célebre *Lettre à L. Lévy-Bruhl*, anterior en un año a *El origen...*,[156] y en la cual se creyó, por el contrario, que Husserl renunciaba a los a priori históricos descubiertos por la variación imaginaria, admitiendo que la fenomenología pura de la historia debía esperar del contenido de las ciencias empíricas, en particular de la etnología, otra cosa que ejemplos. Ésa es especialmente la lectura propuesta por Merleau-Ponty:

> En una carta a Lévy-Bruhl que se ha conservado, Husserl parece admitir que no es inútil que los hechos sacudan la imaginación, como si la imaginación abandonada a sí misma no nos pusiera en condiciones de representarnos las posibilidades de existencia que realizan diferentes culturas... Husserl percibe que tal vez no nos es posible, a quienes vivimos dentro de ciertas tradiciones históricas, por el solo esfuerzo de la variación imaginaria, pensar el posible histórico de los primitivos de los que habla Lévy-Bruhl.[157]

O aun:

> El relativismo histórico ya no está ahora dominado en bloque o domesticado por un pensamiento que tendría las claves de la historia y sería capaz de trazar el cuadro de todos los posibles históricos antes de toda investigación experimental. Por el contrario, es necesario que el pensador que quiere dominar la historia de este modo, aprenda de los hechos y se introduzca en los hechos [...] La eidética de la historia ya no nos exime

156. *Carta del 11 de marzo de 1935.* Husserl habla allí especialmente de la "indudable legitimidad" que conlleva "el relativismo histórico, *como hecho antropológico"* (el subrayado es nuestro), y de la tarea posible y necesaria de una *Einfühlung* [traducido en el Glosario ya citado *supra* por, "intrafección", "empatía", "endopatía", "impatía", n. del t.] comprensiva respecto de las sociedades primitivas que *"carecen de historia" (geschichtlos).* Insiste enfáticamente en que el "análisis intencional" de la fenomenología trascendental preserva y "conserva" los derechos del relativismo así entendido.

157. Cf. *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (C.D.U.), pág. 51. Se presenta la misma interpretación en un artículo de M. Merleau-Ponty, "Le philosophe et la sociologie", en *Cahiers internationaux de Sociologie* (1951), pág. 50 y sigs. (recogido en *Signes*, págs. 123-143).

> de la investigación histórica. La filosofía como pensamiento coherente que desemboca en una clasificación de los hechos según su valor y su verdad, continúa teniendo, para Husserl, su función de instancia última, *pero debe comenzar por comprender todas las experiencias.*[158] (El subrayado es nuestro.)

¿Se justifica tal interpretación?

El relativismo al que Husserl le reconoce un derecho, es el que se sujeta a los *"hechos"* histórico-antropológicos como tales y en su facticidad. Husserl nunca puso en tela de juicio este derecho, ni siquiera en la *Philosophie comme science rigoureuse*. Según parece, nunca presentó los a priori históricos, a los que siempre apeló –y cada vez más, precisamente–, como *"claves de la historia"*, o como un *"cuadro de todos los posibles históricos antes de toda investigación experimental"*. Como la historia y los posibles históricos de los que habla aquí Merleau-Ponty, representan el contenido material y determinado de las modificaciones históricas, esto es, el posible fáctico que se realizó en tal o cual sociedad, cultura, época, etcétera, ello sería atribuirle a Husserl la pretensión de deducir *a priori* la facticidad misma. Uno no puede detenerse en una hipótesis así, que contradice las premisas mismas de la fenomenología. Sin duda, Husserl pensaba que todos los posibles determinados de la historia debían conformarse a las esencias aprióricas de la historicidad que conciernen a toda cultura posible, a todo lenguaje posible, a toda tradición posible. Pero nunca pensó en prever, a través de alguna deducción eidética, todos los hechos, todos los posibles particulares que deben conformarse a esos a priori de la historicidad universal.

Pero no deducir *a priori* la facticidad, ¿es *"aprender de los hechos"*? De ningún modo, si eso significa que se debe abandonar la intuición eidética –siquiera provisionalmente– y utilizar los hechos de otro modo que a título de ejemplo, en una variación imaginaria. La técnica de la variación en la lectura eidética no tuvo jamás como fin agotar la multiplicidad de las posibilidades fácticas: incluso tiene, por el contrario, el privilegio de poder operar sobre uno solo de esos posibles en una conciencia de ejemplo. Tampoco tuvo nunca la misión de *"eximirnos de la investigación histórica"*; o al menos, si lo hace, no

158. *Ibid.*, pág. 52.

pretende con ello sustituir la investigación histórica, adelantándonos a los hechos, por la *"reflexión solitaria del historiador"*;[159] simplemente precede *de derecho* a toda investigación histórica material y no tiene necesidad de los hechos como tales para revelarle al historiador el sentido apriórico de su actividad y de sus objetos. Hasta tal punto no se trata para Husserl, en lo que concierne a la determinación de ese sentido, de *"comenzar por comprender todas las experiencias"* –de abandonar o limitar la técnica de la variación imaginaria–, que ésta es explícita y frecuentemente prescripta en *El origen...*, texto que puede ser considerado como uno de los últimos escritos de Husserl. La variación sigue siendo, para él, *"el método"* con el cual obtenemos

> un a priori del mundo histórico que sea universal y, en eso, fijo y para siempre auténticamente originario (*O.*, pág. 188).

Y más adelante:

> [...] somos y nos sabemos también en condiciones de poder hacer variar en total libertad por el pensamiento, por la imaginación, nuestra existencia humana histórica [...] Y precisamente en el acto libre de esa variación y de ese recorrido de los imaginarios del mundo de la vida aparece, con el relieve de una evidencia apodíctica, un componente de universalidad esencial que persiste efectivamente a través de todas las variantes [...] con una certeza apodíctica. Nos hemos, pues, desligado de toda atadura con el mundo histórico en su sentido de facticidad, mundo considerado en sí mismo como una de las posibilidades del pensamiento (*O.*, pág. 188).

Sin duda, la variación imaginaria y la reducción toman, también aquí, su punto de partida, *de hecho*, en la facticidad. Pero también aquí retienen del hecho nada más que su ejemplaridad y su estructura de esencia, *"su posibilidad"* y no su facticidad.

Si el descubrimiento de las estructuras aprióricas y de las invariantes de la historicidad universal es metodológica y jurídicamente anterior, no nos enseña nada –esto es evidente, y ante todo lo es para Husserl– acerca de la especificidad de cada sociedad o de cada momento histórico reales propuestos a la actividad del sociólogo o del historiador. De manera que nunca se trató de eso, ni tampoco de

159. *Ibid.*, pág. 52.

construir, mediante una variación simplemente imaginaria de sus propias experiencias, lo que constituye el sentido de las demás experiencias y de las demás civilizaciones.[160]

Si de todos modos yo *"construyera"* así *"el sentido de las demás experiencias y de las demás civilizaciones"*, sería para descubrir entonces aquello por lo cual son *también* experiencias y civilizaciones, y no aquello por lo cual son *distintas*. Para alcanzar ese sentido de *toda* civilización o de *toda* experiencia, habría sido necesario, ante todo, reducir lo que hay de *mío* (en sentido fáctico, por cierto) en la experiencia y la civilización de la que parto de hecho. Una vez esclarecido ese sentido de la experiencia o de la civilización en general, podría legítimamente intentar determinar la *diferencia* entre hechos determinados de civilización y de experiencia. Lo que no quiere decir que debería, desde ese momento, abandonar toda actitud eidética. En el interior de una determinación fáctica mayor, son posibles y necesarias todavía otras reducciones, que es necesario articular con prudencia según su grado de generalidad, de dependencia, etcétera, respetando siempre, como señala Husserl en *El origen...*, la regla de la *"subsunción"* estricta de lo singular en lo universal. A medida que se acrecienta la determinación material, el *"relativismo"* extiende sus derechos, pero como es dependiente en el más alto grado, nunca será, según señala Husserl en la misma carta, *"la última palabra del conocimiento científico"*.

Por cierto, el trabajo del historiador, del sociólogo, del etnólogo, etcétera, constituye, en el hallazgo de la diferencia fáctica, una especie de variación imaginaria realizada; se la puede utilizar directamen-

160. M. Merleau-Ponty, "Le philosophe et la sociologie", en *Signes*, pág. 135. Comentando siempre la misma carta, Merleau-Ponty escribe: "(Husserl) parece admitir en ella que el filósofo no podría llegar inmediatamente a un universal de simple reflexión, que no está en situación de prescindir de la experiencia antropológica, ni de construir, mediante una variación simplemente imaginaria de sus propias experiencias, lo que constituye el sentido de las demás experiencias y de las demás civilizaciones".

Ya en la *Phénoménologie de la Perception* [versión castellana: *Fenomenología de la percepción*, trad. de Emilio Uranga, México, F.C.E., 1957] se interpretaba todo el último período del pensamiento husserliano como una "ruptura tácita con la filosofía de las esencias", ruptura con la cual Husserl "no hacía sino explicitar y tematizar procedimientos de análisis que él mismo aplicaba desde hacía largo tiempo" (pág. 61).

te para acceder a los componentes concretos y universales de la socialidad o de la historicidad. Como esas invariantes nada me enseñarán acerca de la especificidad de esa sociedad o de esa época, es allí donde yo debería –en particular– *"einzufühlen"*, como le decía Husserl a Lévy-Bruhl. Pero tal *Einfühlung*,* en tanto determinación fáctica de la diferencia, justamente no puede instituir de derecho la ciencia. No es posible a su vez más que en el *interior* y *en virtud* de las estructuras aprióricas universales de la socialidad y de la historicidad. Supone una inmediata comunidad trascendental de la totalidad de las humanidades históricas y la posibilidad de una *Einfühlung* en general. En la determinación material de las historicidades, la *Einfühlung* se ajusta, por lo demás, estrictamente al método de toda fenomenología histórica, porque penetra las significaciones históricas por el interior y hace depender la investigación *externa* de la intuición *interna*.

Pero entonces, ¿cómo conciliar la afirmación según la cual la historicidad es una estructura de horizonte esencial tanto a toda humanidad cuanto a toda comunidad, con la alusión a la *"carencia de historicidad" (Geschichtlosigkeit)* de ciertas sociedades arcaicas?[161] Parece que, a juicio de Husserl, esta carencia de historicidad carece de significación pura y absoluta; y vendría sólo *a modificar* empíricamente, materialmente, la estructura apriórica de la historicidad universal de la humanidad; no sería sino la forma de historicidad propia de las sociedades finitas, encerradas en *sus "horizontes clausurados"*, todavía inaccesibles a la irrupción de la Idea *"europea"* de la tarea y de la tradición infinitas. Su *"estancamiento"* no sería la simple ausencia de historicidad, sino la finitud en el proyecto y el acogimiento del sentido. Es, pues, sólo en comparación con la historicidad infinita y pura del *eidos* europeo como las sociedades arcaicas parecen *"sin historia"*. En *Krisis*, Husserl no reconoce, por lo demás, sino un tipo *empírico* en todas las sociedades que no participan de la Idea europea. La carencia de historicidad sólo sería, en consecuencia, el modo extremo inferior de la historicidad empírica. También aquí se encuentra la ambigüedad de un *ejemplo* que es a la vez una *muestra* cualquiera y un *modelo* teleológico. En un primer sentido, se puede decir, en efecto, con Husserl que toda comunidad está en la historia, que la his-

*. Cf. *supra* nota 22 [n. del t.].

161. Carta ya citada.

toricidad es el horizonte esencial de la humanidad, en la medida en que no hay humanidad sin socialidad y sin cultura. Desde este punto de vista, cualquier sociedad, europea, arcaica, u otra, puede servir de ejemplo en un reconocimiento eidético. Pero por otra parte, Europa posee el privilegio de ser el *buen ejemplo*, porque encarna en su pureza el Télos de toda historicidad: universalidad, omnitemporalidad, tradicionalidad infinita, etcétera; al tomar conciencia de la posibilidad pura e infinita de la historicidad, ella despertó a la historia a su propio fin. Por esta razón, en este segundo sentido, se reserva la historicidad pura al *eidos* europeo. Los tipos empíricos de las sociedades no europeas no son, entonces, sino *más o menos* históricos; en el límite inferior, *tienden hacia* la ausencia de historicidad.

De este modo, Husserl se ve llevado a distinguir la originalidad de distintos niveles *en el interior* del *eidos* más universal de la historicidad. En un fragmento muy breve, cuya inspiración se asemeja mucho a la de *El origen...*, Husserl establece tres etapas o tres estadios de historicidad. A medida que se eleva en esta jerarquía o que se progresa en ese devenir, la historicidad va tomando mayor posesión de su esencia. Habría, primeramente, historicidad en el sentido más general, como esencia de toda existencia humana en tanto se desenvuelve necesariamente en el espacio espiritual de una cultura y de una tradición. El nivel inmediatamente superior sería el de la cultura europea, el del proyecto teorético y el de la filosofía. El tercer nivel, finalmente, estaría signado por la *"conversión de la filosofía en fenomenología"*.[162] Así, en cada etapa, la revolución que, en virtud de una infinitización, trastorna al proyecto anterior, no es sino la toma de conciencia de una intención oculta. (Se puede plantear, además, como regla fenomenológica la equivalencia de toda toma de conciencia con una infinitización). Por otra parte, como estos tres momentos son es-

162. "Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit", 1934, Beilage XXVI, en *K.* págs. 502-503. Husserl escribe en otro lugar con el mismo sentido: "La vida humana es necesariamente, del modo más amplio y en tanto vida cultural, histórica en el sentido más estricto. Pero la vida científica, la vida como vida de hombre de ciencia en un horizonte de comunidad de hombres de ciencia, significa una historicidad de un nuevo género" (1935, Beilage XXVII, en *K.*, pág. 507). Véase también "La crise de l'humanité européenne et la philosophie" (trad. de Paul Ricœur, *R.M.M.*, 1950, pág. 239 [pág. 323 y sigs.]. Husserl habla allí de una "revolución *en el corazón* de la historicidad".

tructuras estratificantes de alturas diferentes, de hecho no se excluyen: no sólo coexisten en el mundo sino que una misma sociedad puede hacerlos coexistir en ella, en la unidad diferenciada de una simultaneidad orgánica.

La reflexión husserliana se orienta, pues, decididamente hacia las invariantes eidéticas y teleológicas absolutas de la historicidad. La diferenciación *interna* y *dinámica* de estas invariantes no debe hacerlo perder de vista; ella es justamente el signo de que se trata de las invariantes *de* la historicidad, de las esencias *del* devenir. Uno podría tentarse, entonces, con una interpretación diametralmente opuesta a la de Merleau-Ponty y sostener que Husserl, lejos de abrir los paréntesis fenomenológicos a la facticidad histórica en todas sus formas, deja más que nunca la historia *afuera*. Siempre se podría decir que, por definición y como todas las condiciones de posibilidad, las invariantes de la historia que Husserl procura capturar de este modo, no son *históricas* en sí mismas. Se concluirá así, como lo hace W. Biemel, que *"los intentos de Husserl por captar temáticamente la historicidad pueden ser considerados como fracasos"*.[163]

Pero ¿qué serían la historicidad y el discurso acerca de la historia si no fuera posible ninguna de esas invariantes? Para hablar de fracaso en la tematización de la historicidad, ¿no es necesario tener ya acceso a un sentido invariable y más o menos temático de la historicidad? ¿Y no es precisamente ese sentido el que se anuncia en las últimas meditaciones de Husserl, por inacabadas que estén?

Si la tematización de las invariantes apodícticas y de los a priori históricos fallara, ¿no fallaría respecto de la *historia* más que respecto de la *historicidad*? La derrota sería flagrante si Husserl, en algún momento, se hubiera interesado en una cosa como la historia. No pa-

163. *Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl* (ya citado, pág. 58). Con mucha razón, W. Biemel ve en *Krisis* una obra de la vejez que con demasiada facilidad se interpretó como un giro en el pensamiento de Husserl, pese a la profunda continuidad que la une con las investigaciones anteriores. En el final de esta valiosa conferencia, aun subrayando esa fidelidad, el autor recuerda el malestar de Husserl quien, "en gran cantidad de manuscritos del grupo K III", "se pregunta si la filosofía tiene verdaderamente necesidad de la historia" (pág. 57). *Beilagen* XXV y XXVIII de *K.*, donde Husserl se pregunta en particular: "¿Por qué el filósofo tiene necesidad de la historia de la filosofía?" (pág. 495), y: "¿Cómo se tiene necesidad de la historia?" (pág. 508).

rece haberlo hecho nunca. ¿No estribaría entonces su mérito original en haber descripto –en una marcha propiamente *trascendental* (en un sentido del término que el kantismo no puede agotar)– condiciones de posibilidad de la historia que serían al mismo tiempo *concretas* (concretas por ser vividas bajo la forma del *horizonte*)? La noción de horizonte es aquí decisiva: *"conciencia-de-horizonte"*, *"certeza-de horizonte"*, *"saber-de-horizonte"*, tales son los conceptos fundamentales de *El origen....* El horizonte es dado a una evidencia *vivida*, a un saber *concreto* que, dice Husserl, nunca es *"aprehendido"*, que ningún momento empírico puede, pues, entregar, porque siempre lo presupone. Se trata pues de un saber originario que concierne a la totalidad de las experiencias históricas posibles. El horizonte es el siempre-ya-ahí de un futuro al que preserva intacto, aun cuando se ha *anunciado* a la conciencia, la indeterminación de su apertura infinita. Determinación estructural de toda indeterminación material, se halla siempre virtualmente presente en toda experiencia de la que es a la vez la unidad y el inacabamiento, la unidad anticipada en todo inacabamiento. Su noción convierte, pues, la condición de posibilidad abstracta del criticismo en la potencialidad infinita concreta que estaba secretamente presupuesta en ella; hace así coincidir lo apriórico y lo teleológico.

IX

Una vez ampliada de este modo la reflexión hasta abarcar los problemas de la historicidad universal, Husserl limita el campo de su análisis y vuelve al origen de la geometría. Ofrece entonces en unas pocas páginas las descripciones más concretas de este texto, las que con más frecuencia han sido recogidas por los comentaristas porque, después de todo, como lo subraya el mismo Husserl, van más allá de las *"generalidades formales"*, y atañen a la constitución de las protoidealidades geométricas, a partir de la praxis humana, en la esfera precientífica del mundo de la cultura.

La situación de este análisis, cuyo contenido, como vamos a ver, es menos novedoso en la obra de Husserl de lo que pudo haberse creído, parece estar rigurosamente dirigido por la marcha de la meditación, pese a la libertad aparente de su desenvolvimiento. Tras determinar las condiciones de la tradicionalidad *en general*, se tiene el derecho de volver a *una* de estas tradiciones que, considerada hasta

poco antes guía ejemplar, es ahora estudiada en sí misma. Establecido el sentido y el método de *toda* pregunta de origen, se plantea *una* pregunta de origen singular. Por otra parte, la geometría ha sido reconocida como un sistema tradicional de objetidades ideales. Ahora bien, en una objetidad ideal es necesario dar cuenta tanto de la objetividad cuanto de la idealidad. Se lo puede hacer separadamente, pese a su profunda solidaridad y su condicionamiento recíproco. Es por su objetivación, en efecto, como la idealidad –analizada *en general*, y no en tanto geométrica en la primera parte del texto–, entra en tradición y puede así ser entregada, y después librada. Era necesario, pues, comenzar dando cuenta, tal como hizo Husserl, de la objetividad, es decir, de la historicidad de la objetidad ideal en general. Era el recurso al lenguaje, a la escritura, al poder de reactivación, al método, por último, de acuerdo con el cual se podrían indagar las estructuras aprióricas de la historicidad. Gracias a ese método, que es el único que permite delimitar, con certeza apodíctica, las invariantes de la historicidad *en general*, podemos ahora retornar, más acá de la ciencia, a las invariantes *del* mundo precientífico a partir del cual se produjeron y se fundaron las protoidealidades geométricas. De este modo, tras haber definido las condiciones de la objetividad de los objetos ideales, se podrá intentar describir –mediante una nueva reducción de la objetividad científica constituida y de toda su historicidad propia– las condiciones de la idealidad geométrica misma. Recordemos que Husserl se preguntaba más arriba: ¿cómo pudo el sentido ideal, *ya constituido* en la inmanencia subjetiva, ser objetivado e introducido en la historia y en el movimiento de la intersubjetividad? Ahora se pregunta: ¿cómo pudo constituirse, en un momento *"anterior"*, la idealidad misma? Es la necesidad de tal recursión, a través de una serie de *"zigzags"*, lo que parece inspirar a Husserl cuando escribe:

> De acuerdo con este método podemos también, al superar las generalidades formales que hemos evocado más arriba, tomar como tema lo apodíctico determinado de que podría disponer, a partir del mundo precientífico, el protofundador de la geometría, y que ha debido de servirle como material para las idealizaciones (*O.*, pág. 188).

En una primera etapa es indispensable delimitar, entre las estructuras aprióricas del mundo precientífico, aquellas a partir de las cuales se pudo instituir una geometría. Esta descripción siempre es posible, porque el estrato del mundo precientífico nunca es destruido, ni defi-

nitivamente encubierto. Permanece intacto bajo el universo determinado por la exactitud ideal de la ciencia, y que, según una imagen que Husserl emplea por lo menos en dos ocasiones,

> no es más que un ropaje de ideas con que se cubre el mundo de la intuición y la experiencia inmediatas, el mundo de la vida, de manera que cada uno de los productos de la ciencia funda su sentido en esta experiencia inmediata y en el mundo de la experiencia, y se refiere a su vez a ellos. Este ropaje de ideas hace que tomemos por el ser verdadero lo que es un método.[164]

Conviene, pues, reducir las sedimentaciones ideales de la ciencia para descubrir la desnudez del mundo pregeométrico. Esta nueva "*epokhê*" de las ciencias objetivas, cuya problemática se desarrolla en *Krisis*,[165] es difícil en varios aspectos.

1. Encierra primeramente la dificultad de toda reducción que debe cuidarse de ser un olvido y una negación, una sustracción o una desvalorización de lo que ella metódicamente desedimenta o neutraliza.

2. Además, aunque sea una reducción de la ciencia objetiva-exacta, no nos debe hacer renunciar a toda cientificidad. La tematización de la *Lebenswelt* debe ser *"científica"* y alcanzar los a priori que no son ya los a priori habituales de la lógica y de la ciencia objetiva.[166] A menudo Husserl presenta esto como una *"paradoja"*: la *Lebenswelt*, esfera preobjetiva de las significaciones *"subjetivas-relativas"*, posee una estructura universal incondicionada, que es prescripta a su relati-

164. *Erfahrung und Urteil*, págs 42-43 [pág. 47], en un parágrafo donde se trata precisamente la cuestión de la exactitud ideal de la geometría. La misma imagen es utilizada en *K.*, (§ 9 *h*: "El mundo de la vida como olvidado fundamento de sentido de la ciencia de la naturaleza", pág. 52 [pág. 50]). La ambigüedad de la actitud husserliana frente a la ciencia, valorada en el más alto grado como proyecto y desvalorizada en su precariedad superestructural y su poder encubridor, remite al movimiento mismo de la constitución "histórica" del sentido: la creación que desvela y la sedimentación que recubre se implican recíprocamente.

165. Cf. especialmente los §§ 33 a 39, págs. 123-151 [págs. 127-155], y los textos anexos referidos a ellos.

166. *Ibid.* Respecto de la dificultad y la necesidad de una tematización científica de la *Lebenswelt*, cf. pág. 124 [pág. 128]. En cuanto a la distinción entre los dos a priori, cf. sobre todo, págs. 140-145 [págs. 145-149]. En *El origen...*, lo "lógico" tiene siempre el sentido de lo "sedimentado".

vidad misma.[167] Y es en los a priori de la *Lebenswelt* donde se *"enraízan"* y *"fundan"* los a priori de la lógica y de la ciencia objetiva.[168] Por ingenuidad, uno se atiene a estos últimos y se ignora su *"relación de sentido" (Sinnbeziehung)* con el mundo de la vida. Sin esa relación fundadora, están *"en el aire"*.[169]

3. Finalmente, no basta con disolver las verdades de la ciencia que Husserl denomina, en el lenguaje de Bolzano, *"verdades en sí"*;[170] es necesario problematizar constantemente la relación entre las verdades subjetivas-relativas de la *Lebenswelt* y las verdades objetivas-exactas de la ciencia. La paradoja de su relación mutua vuelve *"enigmáticas"* las dos verdades a la vez.[171] En la inseguridad de este enigma, en la inestabilidad del entredós, debe tenderse la *epokhé*, entre la *arkhé* y el *télos* de un paso. Dos *verdades*, la de la *dóxa* y la de la *epistéme*, cuyo sentido y cuyos a priori son en sí mismos heterogéneos, quedan en estado de interrelatividad *(Aufeinanderbezogenheit)*.[172] La verdad *"en sí"* de la ciencia no es menos verdad-*del* mundo subjetivo-relativo, en el cual tiene su base. Existe sin duda una ingenua superficialidad de la *Bodenlosigkeit*: la de los racionalistas y los científicos tradicionales, que se desplazan libres de obstáculo en la atmósfera de los a priori lógicos y objetivos, sin referirlos a su suelo histórico en el mundo de la vida, sin inquietarse por su propia *responsabilidad*, sin preguntarse: *¿qué estoy haciendo?* y: *¿de dónde viene esto?* Pero hay también una ingenuidad grave, de estilo más moderno: ingenuidad de profundidad y no de superficialidad, consiste en descender a la percepción precientífica sin problematizar la *"transgresión" (Überschreitung)*[173] de las verdades del mundo de la vida hacia el mundo de las verdades *"en sí"*. El retorno a las estructuras de la experiencia precientífica no debe abandonar la *pregunta*: *¿cómo pueden los a priori de la objetividad científica constituirse a partir de los a priori del mundo de la vida?* Sin esa pregunta, por penetrante que se sea, se corre el riesgo de

167. *Ibid.*, págs 145-146 [págs 149-150]. Acerca de la permanencia estructural del mundo de vida precientífica, cf. también pág. 51 [pág. 56].
168. *Ibid.*, pág. 132 [pág. 136].
169. *Ibid.*, pág. 144 [pág. 149].
170. *Ibid.*, pág. 132 [pág. 136].
171. *Ibid.*, pág. 134 [pág. 138].
172. *Ibid.*, pág. 134 [pág. 136].
173. *Ibid.*, pág. 142 [pág. 146].

renunciar a toda cientificidad *en general* y a toda dignidad filosófica, por haber querido precipitar una reacción legítima a lo que Husserl denomina la *"hipertrofia intelectualista"*.[174] Si se considera que esa pregunta es *a la vez* histórica y trascendental, se descubre a qué empirismo irresponsable se condenarían todas las *"fenomenologías"* de la percepción precientífica que no se dejaran asediar por ella.

También hay que cuidarse de olvidar que el mundo precientífico del que disponía el protogeómetra, y que redescubrimos de este modo, no tiene la radicalidad del mundo antepredicativo al que Husserl intenta volver, especialmente en *Erfahrung und Urteil*.[175] Es un mundo de cultura ya informado por la predicación, los valores, las técnicas empíricas, la práctica de una medida y de una inductividad que tienen su propio estilo de certeza.

Esto nos permite precisar además la dependencia y una cierta secundariedad de nuestro texto, que son las de todo punto de partida y todo hilo conductor de una reflexión acerca de la historicidad universal. Por cierto, el mundo precientífico se descubre en sus estructuras esenciales gracias a una doble reducción: la de toda cultura fáctica determinada y la de las superestructuras científicas que se extienden más allá de las áreas culturales particulares para liberarse de ellas. Pero esto no nos debe hacer olvidar que ese mundo cultural precientífico puede ser a su vez reducido en una *"epokhé"* radical, cuando se quiere hacer camino hacia lo que siempre ya supone: la constitución trascendental del objeto en general (antes del objeto ideal que sirve, sin embargo, de ejemplo-modelo para la objetividad), el estrato antepredicativo de la experiencia, la constitución estática y genética del *ego* y del *alter ego*, la temporalidad primordial, etcétera. Estas reducciones se operan, además, en los textos anteriores a *Krisis*. Ya en *Idées... I*, el ensanchamiento de la reducción trascendental se extiende *por anticipación* hasta la eidética de la historia que Husserl pensaba que todavía quedaba por hacer. Tras justificar la puesta entre paréntesis de *"todos los dominios eidéticos de orden trascendente"*, *"de la naturaleza física real"*, de las ciencias empíricas o eidéticas

174. *Ibid.*, pág. 136 [pág. 138].

175. Mundo antepredicativo que, en esta obra, no se alcanza en su radicalidad primaria y supone, al igual que *Idées... I*, una temporalidad *ya constituida*. Cf. acerca de esta cuestión, *Idées... I*, especialmente el § 81, págs. 274-275 [págs. 191-194], y *Erfahrung und Urteil*, § 14, pág. 72 [págs. 67-73].

(geometría, cinemática, física pura, etc.) de la naturaleza, Husserl escribía:

> Asimismo, puesto que hemos excluido todas las ciencias experimentales que tratan de seres animados de la naturaleza y todas las ciencias empíricas del espíritu referentes a los seres personales capaces de relaciones personales, acerca de los hombres en tanto sujetos de historia y vehículos de civilización, etcétera, *ponemos asimismo entre paréntesis las ciencias eidéticas que corresponden a esos objetos. Lo hacemos de antemano y en idea; pues hasta ahora, como todos sabemos, no se ha tenido éxito en darles a esas ciencias eidéticas (por ejemplo, a la psicología tradicional, a la sociología), un fundamento –al menos un fundamento puro y a resguardo de todas las objeciones.*[176]

Se podría decir, pues, que de antemano Husserl sometía a la auténtica reducción trascendental la eidética de la historia que intentará constituir a partir de *Krisis*. Es sin duda ésa la razón por la que la palabra *"trascendental"*, que Husserl reserva casi siempre para designar a la actividad constituyente y pura del *ego*, no se utiliza en *El origen*... Si por nuestra parte hemos hablado de historicidad trascendental, ha sido para distinguirla a la vez de la historia empírica y de una simple eidética de la historia, paralela a las otras eidéticas de la naturaleza y del espíritu. El *eidos* de la historicidad, tal como fue explicitado a partir de *Krisis*, parece ir más alla de los límites que *Idées... I* le había fijado por anticipado. Su ciencia ya no es *simplemente* una ciencia del espíritu entre otras. Es la de una actividad que constituye toda la esfera de la objetividad ideal absoluta y todas las ciencias eidéticas. Uno de los motivos más constantes del pensamiento husserliano es, sin duda alguna, el de que esta historia constituyente está a su vez, más profundamente constituida; es también uno de los motivos más difíciles, porque no armoniza del todo con el de una historicidad que, tal como Husserl lo afirmaba cada vez con mayor frecuencia, lo atraviesa todo de un extremo a otro, y primeramente al *ego* mismo.[177]

176. *Idées... I*, § 60, págs. 197-198 [pág. 138]. El subrayado es nuestro.

177. Todas estas dificultades nos parecen concentradas en el sentido que Husserl otorga a la expresión *"historia trascendental"*, que él no utiliza, hasta donde sabemos, más que una sola vez, en un inédito del Grupo C (C 8, II, oct. 29, pág. 3): se trata entonces de la relación intermonádica –siempre considerada en sí misma, ciertamente,

X

¿Cuáles son, así pues, los componentes esenciales y generales del mundo de cultura precientífico? O mejor dicho, ¿cuáles son, en ese mundo, las estructuras invariantes que condicionaron el advenimiento de la geometría? Por profunda que sea nuestra ignorancia de los hechos históricos, sabemos con un saber inmediato y apodíctico, del que siempre podemos tomar conciencia:

1. que ese mundo pregeométrico era un mundo de *cosas* dispuestas según un espacio y un tiempo no exactos;[178]

2. que esas cosas debían tener una *"corporeidad"*. La corporeidad es una determinación particular de lo cosidad *(Dinglichkeit)* en general; pero como la cultura debía haber roturado ya el mundo, puesto que el lenguaje y la intersubjetividad deben haber precedido a la geometría,[179] la corporeidad no abarca exhaustivamente la cosidad:

> pues los hombres que existen necesariamente en comunidad, no son pensables como simples cuerpos y, sean cuales fueren los objetos culturales que les corresponden estructuralmente, no se agotan, en todo caso, en su ser corporal (*O.*, pág. 189).

3. que esos cuerpos puros debían tener formas espaciales, formas de movimientos y *"procesos de deformación"*;

4. que a esas formas espacio-temporales pregeométricas necesariamente deben ser *"referidas"*, por una determinación eidética suplementaria, cualidades materiales (color, peso, dureza, etc.).

En *Idées... I*, al explicar los principios de la articulación y de la es-

---

como una modificación intencional de la mónada en general, en su temporalidad primordial–, relación gracias a la cual se vuelve posible la constitución de un mundo común. Esta relación implica estructuralmente el horizonte de la historia del espíritu, pasado y futuro; éste nos descubre lo que la percepción no nos puede dar.

178. Esta idea, ya desarrollada en el § 9 *a* de *Krisis*, se inscribe más directamente en un análisis de la *Lebenswelt*, en el § 36, pág. 142 [pág. 147], en forma idéntica a la que toma en *El origen...* [En el original francés, "*anexacte*", vocablo cuyo prefijo indica una negación, será traducido en lo sucesivo por "no exacto". Derrida recurre a este neologismo para distinguirlo, por razones que más tarde explicitará, de "inexacto" (n. del t.)].

179. Así se justifica, en un punto preciso, la anterioridad de los análisis de *El origen...*, concernientes al lenguaje y al ser-en-comunidad.

tructura interna de las regiones, Husserl trataba estos caracteres eidéticos como un índice, mientras que en *El origen...* son un tema directo:

> La estructura del género concreto supremo (de la región), compuesta, pr una parte, de géneros supremos que se excluyen, por otra parte, de géneros supremos que se fundan unos en otros (y de este modo se incluyen los unos a los otros), corresponde a la estructura de los objetos concretos que dependen de ella: éstos están formados por diferencias ínfimas que, por una parte, se excluyen, y por otra parte, se fundan unas en otras; *por ejemplo, en el caso de la cosa, la determinación temporal, espacial y material.*[180]

La geometría y la cinemática puras (y todas las ciencias asociadas, de las que éstas son aquí el ejemplo) serán entonces eidéticas *materiales*, dado que tienen como objeto la determinación cósica, y luego corporal, del objeto en general. Pero son ciencias materiales *abstractas*, porque no tratan más que de ciertos componentes eidéticos de la cosa corpórea en general, abstracción hecha de su totalidad independiente y concreta (que conlleva también las cualidades *"materiales" (stofflich)* sensibles y la totalidad de sus predicados). Las formas espaciales, las formas temporales, las formas de movimiento son siempre *extraídas de* la totalidad del cuerpo percibido.

De por sí, un análisis estático podría entonces, *a priori* y rigurosamente, recordarnos que el protogeómetra disponía siempre ya de formas espacio-temporales no exactas, de tipos morfológicos de las esencias *"vagas"*, que podrían dar lugar a una ciencia *descriptiva* pregeométrica. Se la podría llamar *geografía*. Respecto de esta cuestión, el rigor de la aserción eidética, lo mismo que el de la determinación de las esencias vagas, no merma por la necesaria no exactitud del objeto percibido. Es necesario evitar la ingenuidad científica, que lleva a considerar esta no exactitud del objeto o del concepto como una *"mácula"*,[181] como una inexactitud. Siempre en *Idées... I*, Husserl escribe:

180. *Idées... I*, § 72, págs. 229-230 [pág. 160]. El subrayado es nuestro. Cf. también §149, págs. 502-503 [págs. 355-359] y *passim*.

181. *Idées... I*, § 74, págs. 236 [pág. 165]. Todo este parágrafo, dedicado a las "ciencias descriptivas y ciencias exactas", es muy importante para la comprensión de *El origen...*

> La más perfecta geometría y el más perfecto dominio práctico de ella no pueden en modo alguno ayudar al investigador que quiere describir la naturaleza, a expresar en conceptos de geometría exacta lo mismo que él expresa de un modo tan simple, tan comprensible y tan completamente adecuado, mediante palabras como "ganchudo": "corvo", "lenticular", "umbeliforme", etcétera; estos conceptos son *inexactos por esencia y no por azar; por eso mismo* son también no matemáticos.[182]

5. Que, por una necesidad que es la de la praxis en la vida cotidiana, ciertas formas y ciertos procesos de transformación podían ser percibidos, restaurados y progresivamente perfeccionados, por ejemplo, las líneas rígidas, las superficies lisas, etcétera. Toda determinación morfológica, es decir, pregeométrica, se opera según la gradación cualitativa de la intuición sensible: superficies *más o menos pulidas*, costados, líneas o ángulos *más o menos toscos*, etcétera. Esto no impide una fijación eidética rigurosa y unívoca de los tipos morfológicos vagos. En *El origen...*, Husserl escribe, en un paréntesis un poco enigmático, que, ante la aparición de la exactitud, *"a partir de la facticidad, podrá reconocerse una forma esencial mediante el método de la variación"* (*O.*, pág. 189). El sentido de esta observación se aclara mejor a partir de *Idées... I*, y de *Krisis*. Por variación imaginaria, se pueden obtener tipos morfológicos inexactos pero puros: lo *"redondo"*, por ejemplo, *bajo* el cual es *construida* la idealidad geométrica del *"círculo"*.[183] Ésta es la operación de *"substrucción"*, cuya noción es también retomada en *Krisis*. Pero el tipo *"redondo"* no está menos dotado ya de una cierta idealidad; no se confunde con la multiplicidad de las formas naturales, que le corresponden más o menos en la percepción. Únicamente una intención imaginativa puede alcanzarlo en su pureza pregeométrica. Pero esta pura idealidad es de orden sensible, y se la debe distinguir cuidadosamente de la pura idealidad geométrica que está, en sí misma, desligada de toda intuitividad sensible

182. *Ibid.*, pág. 236 [pág. 165].

183. Cf. al respecto *Idées... I*, § 75 [págs. 166-168], y notas 3 y 4 del traductor, pág. 238. En *Philosophie der Aritmetik*, se encontraría el principio de una distinción análoga entre la pluralidad perceptiva y la pluralidad aritmética que allí se anticipa. Por otra parte, en *Krisis* y en los textos anexos, especialmente en los pasajes consagrados a Galileo, se menciona una distinción del mismo tipo entre un cierto "estilo" de causalidad o de inductividad prematemática y las de la física pura.

o imaginativa. Es la imaginación la que me entrega el tipo morfológico puro, y *"la imaginación sólo puede transformar formas sensibles en otras formas sensibles"*.[184] La idealidad sensible pura se sitúa entonces, según Husserl, en un nivel prematemático. *Una vez constituido*, lo matemático puro sería así accesible sólo a un *"entendimiento"*, cuya noción no tiene en Husserl sentido técnico preciso; accesible a una actividad concebible, en todo caso, en el sentido del intelectualismo cartesiano, puesto que se libera *a la vez* de la imaginación y de la sensibilidad como dos facultades homogéneas. En líneas muy esclarecedoras de *Krisis* referentes a este tema, y cuyo contenido preciso no parece encontrarse en otros textos husserlianos, se lee:

> En el mundo circundante dado a nuestra intuición tenemos, mediante una dirección abstracta de la mirada fijada sobre las solas formas espacio-temporales, la experiencia de 'cuerpos' –no de cuerpos geométricamente ideales, sino de *esos mismos cuerpos* de los que tenemos experiencia efectiva, y con el contenido que es el contenido efectivo de la experiencia. Como a voluntad, podemos transformarlos *en la imaginación: las posibilidades libres y, en cierto sentido, 'ideales', que obtenemos de este modo, no son nada menos que las posibilidades geométricamente ideales, no son las formas geométricas 'puras' que pueden inscribirse en el espacio ideal*– los cuerpos 'puros', las líneas 'puras', los planos 'puros', las otras figuras 'puras', y los movimientos y las deformaciones que se producen en las figuras 'puras'. *Espacio geométrico no significa un espacio imaginario.*[185]

184. *K.*, § 9 *a*, pág. 22 [pág. 27].

185. *K.*, § 9 *a*, pág. 22. El subrayado es nuestro. Si bien, en apariencia, aquí se hace eco de Kant ("las proposiciones de la geometría no son determinaciones de una simple creación de nuestra fantasía poética", *Prolegómenos*), § 13), subsiste una diferencia esencial; según Kant, porque se funda en las formas universales de la sensibilidad pura, en la idealidad del espacio sensible, la geometría no es fantástica. Según Husserl, por el contrario, la idealidad geométrica no es imaginaria porque no está desarraigada de *todo* suelo sensible en general. Según Kant, le bastaba con ser purificada de la sensibilidad empírica y material para escapar de la imaginación empírica. En lo que concierne por lo menos a la *estructura* de la verdad y del conocimiento matemáticos, cuando no a su *origen*, Husserl se mantiene, pues, más cerca de Descartes que de Kant. Es cierto que para este último, como se lo ha subrayado suficientemente, el concepto de sensibilidad ya no se deriva de una definición "sensualista". Respecto de Descartes y de Husserl, no se podría decir que siempre es así.

Aunque la idealidad geométrica se produce *a partir* de la idealidad morfológica sensible, este punto de partida fáctico-histórico se suprime como fundamento en el interior de la geometría constituida. Sin duda, la idealización imaginativo-sensible, sin la cual la geometría no habría podido nacer, plantea, a su vez, delicados problemas de origen, de los que Husserl es muy consciente. Sin embargo, ese origen, aunque sea origen de lo que precede y condiciona a la geometría, no se confunde con el origen de la geometría misma y de todas las posibilidades que se enlazan a ella; autoriza solamente lo que más arriba denominábamos la *"geografía"*. En toda regresión fenomenológica hacia los comienzos, la noción de historia y de sentido *internos* o *intrínsecos* permite diseñar "seguros" y articular, cuando no evitar todo *"regressus ad infinitum"*. El sentido interno de la geometría, que un análisis estático nos revela, ordena que la pregunta de origen de la geometría se detenga en el sentido *constituido* de lo que condicionó *inmediatamente* a la geometría. La procedencia de las idealidades pregeométricas puede ser dejada provisionalmente en la sombra.[186]

Husserl dice así:

> Sin embargo, preguntas como la de la clarificación del origen de la geometría tienen su barrera, que prescribe que la interrogación no vaya más allá de los materiales precientíficos (*O.*, pág. 182).

Los problemas de origen planteados fuera de esta clausura y que conciernen al sentido de la espacio-temporalidad preexacta o preobje-

186. El acceso al origen de la idealidad sensible, producto de *la imaginación*, exigiría, pues, también una tematización directa de la imaginación como tal. Ahora bien, parece que Husserl jamás la indagó suficientemente, pese a su papel operatorio tan decisivo. La imaginación posee una condición ambigua: poder reproductor derivado y fundado, por una parte, es, por otra, la manifestación de una libertad teorética radical. Hace surgir en particular la ejemplaridad del hecho y revela el sentido del hecho fuera de la facticidad del hecho. Presentada en *Krisis* como una facultad homogénea a la sensibilidad, la imaginación es simultáneamente lo que arranca la idealidad morfológica a la pura realidad sensible.

Comenzando por tematizar directamente la imaginación como una *vivencia* original en su situación, con ayuda de la imaginación como *instrumento* operatorio de toda eidética, y describiendo libremente las condiciones fenomenológicas de la ficción, y por tanto, del método fenomenológico, la ruptura sratreana desequilibró profundamente y después alteró el paisaje de la fenomenología husserliana, y abandonó su horizonte.

tiva, tendrían su lugar dentro de esa nueva *estética trascendental* que Husserl proyecta en particular en la "Conclusión" de *Logique formelle et logique transcendantale*.[187]

Paradójicamente, porque no es imaginaria ni, por lo tanto, sensible, la idealidad del espacio geométrico puede remitirse a la unidad total del mundo sensible, y sigue siendo posible una geometría aplicada, llegándose a confundir, para nosotros, con la *"verdadera naturaleza"* a la que al mismo tiempo disimula.[188] En efecto, una idealidad sensible, siempre nacida de la imaginación, no podría dar lugar más que a un espacio y una ciencia del espacio fantásticos, a una proliferación imprevisible e inorgánica de tipos morfológicos. En este caso, nos sería imposible afirmar, como lo hacemos legítimamente y con toda seguridad, que *"tenemos una sola y no una doble forma universal del mundo; una sola geometría, y no una doble geometría"*.[189]

Esta anticipación sensible (y, hasta cierto punto, empírica, aunque en relación con los hechos sometidos a la variación la idealidad imaginativa del tipo morfológico ya no sea simplemente empírica) no vale solamente para las *formas*, sino también para la *medida* geométrica. Esta medida se concreta por la praxis y en ella; por ejemplo, a partir de *"la intención de equidad en la distribución"* (*O.*, pág. 189). Una técnica empírica de la medición, en la agrimensura, la arquitectura, etcétera, debe pertenecer necesariamente a toda cultura precientífica. En *El origen...*, Husserl no se extiende en esta cuestión. Parece que en *Krisis* considera la métrica empírica como una etapa superior a la de la morfología sensible en el camino de la idealidad geométrica pura. Esta métrica da lugar al progreso en el sentido de la determinación unívoca, intersubjetiva y, por lo tanto, ideal-objetiva de la cosa geo-

187. Págs. 386-387 [págs. 301-303]. Estas pocas páginas son muy importantes, en particular aquí, para determinar la situación arquitectónica de *El origen...* Respecto del sentido de esta "estética trascendental", cf. también *M.C.*, § 61, pág. 125 [págs. 184-192].

188. "La reciprocidad del paso entre la teoría a priori y la empiria goza de una confianza tan cotidiana que habitualmente tendemos a no diferenciar entre el espacio y las formas espaciales de las que habla la geometría, y el espacio y las formas espaciales de la efectividad empírica, como si fueran una y la misma cosa" (*K.*, § 9 *a*, pág. 21 [pág. 23]).

189. *Ibid.*, § 9 *c*, pág. 33 [págs. 34-35].

métrica.[190] En un nivel superior o ulterior, se mencionará, por otra parte, la *aritmetización* de la geometría como una nueva revolución en el interior de la geometría; el origen de esta ciencia estará, por lo demás, más profundamente oculto, y su sentido, *"vaciado"*.[191]

Sabemos, pues, *a priori* que la cosa, el cuerpo, la espacio-temporalidad preexacta, los tipos morfológicos y foronómicos vagos, el arte métrica y la posibilidad de la variación imaginaria debían estar ya ahí, en el campo cultural propuesto al *"filósofo que no conocía todavía la geometría, pero debe ser imaginable como su inventor"* (*O.*, pág. 190).

Pues la instauración de la geometría no pudo ser sino un acto *filosófico*. Husserl, que a menudo habla de la *"geometría platonizante"*,[192] siempre le atribuyó a esta instauración una contemporaneidad de *sentido con "la escuela platónica"*,[193] el *"platonismo"*,[194] los *griegos "guiados por la teoría platónica de las ideas"*,[195] el *"idealismo platónico"*,[196] etcétera. El filósofo es el hombre que inaugura la

190. *Ibid.* Respecto de la agrimensura, véase especialmente § 9 *a*, págs. 24-25 [págs. 23-27]. Respecto de la agrimensura como "producción pregeométrica", que es también "fundamento de sentido" para la geometría, véase § 9 *h*, pág. 49 [pág. 51].

191. Cf. *K.*, § 9 *f*, págs. 43-44 [pág. 45]. Allí Husserl se refiere a una *"aritmetización de la geometría"* que "lleva como por sí misma, en cierta manera, a un *vaciamiento de su sentido*". La algebraización formalizante ya había sido presentada como una amenaza para el sentido originario y para la "claridad" de la geometría en *Idées... I*, donde el "geómetra 'puro'" era definido como aquel "que renuncia al método algebraico" (§ 70, pág. 225 [pág. 157]).

192. *L.F.T.*, Conclusión, pág. 387 [pág. 302].

193. *Idées... I, §9*, pág. 37 [pág. 31].

194. *K.*, § 9, pág. 20 [pág. 22].

195. *Ibid., § 8*, pág. 18 [pág. 20]. Como Husserl suele subrayarlo, la alusión a Grecia, al origen griego de la filosofía y de las matemáticas, no tiene sentido histórico-empírico externo alguno. Es el índice del acontecimiento de un *sentido* de origen interno. Cf. a este respecto, especialmente, "La crise de l'humanité europeénne et la philosophie", en *R.M.M.*, 1950, trad. de Paul Ricœur, pág. 240 [págs. 323-358]. Es, desde luego, todo el problema de una fenomenología de la historia el que supone resuelto el carácter "indicativo" de un lenguaje así.

196. *Realitätswissenschaft und Idealisierung. Die Mathematisierung der Natur* (anterior a 1928) (*Abhandlung in K.*, pág. 291 [págs. 287-301]). Además de este texto, uno de los esbozos más precisos, desde el punto de vista histórico, en lo que se refiere a la relación entre la filosofía de Platón y el advenimiento de la matemática pura por idealización y paso al límite, ha sido publicado por R. Boehm, en *Erste Philosophie* (1-1923-1924) (Beilage VII, págs. 327-328).

actitud teorética; ésta no es sino la libertad radical del espíritu, que autoriza la superación de lo finito y abre el horizonte del saber como el de un pre-haber, es decir, de un proyecto o de una tarea *(Vorhaben)* infinitos. De esa manera hace posible el decisivo *"paso al límite"* de la idealización y la constitución del campo matemático en general. Naturalmente, este paso al límite no es sino la superación de todo límite sensible y fáctico. Se trata del límite ideal de la transgresión infinita, no del límite fáctico de la finitud transgredida.

A partir de la infinitización inaugural, la matemática conocerá nuevas infinitizaciones que serán otras tantas revoluciones interiores. Pues si bien la infinitización originaria abre para los griegos el campo matemático a las fecundidades infinitas, no por eso limita menos, *primero*, al sistema apriórico de esa productividad; la infinitud misma del contenido de producción estará confinada al interior de un sistema apriórico que, para los griegos, será siempre *cerrado*. La guía es aquí la geometría euclideana o, incluso, el *"Euclides ideal"*, según la expresión de Husserl, que se ajusta aquí al sentido, no al hecho histórico. Más tarde, en los albores de los tiempos modernos, es el propio sistema apriórico el que será alterado por una nueva infinitización. Pero ésta no tendrá lugar sino en el *interior* de la infinitud como posibilidad de un a priori matemático en general. Tal vez sea entonces necesario distinguir entre la infinitización como acto fundador de la matemática, es decir, como el descubrimiento de la aprioridad matemática misma, posibilidad de la matematización en general, por una parte, y, por la otra, las infinitizaciones como ensanchamientos de los sistemas apriórico. Estas últimas no harían más que agregar dimensiones de infinitud a los a priori, pero no concernirían a la aprioridad misma. En *El origen...*, Husserl se interesa en el primer sentido de la infinitización. Por eso *reduce* todos los sistemas apriórico de la geometría pasada o presente, para recuperar en su fuente el origen de la aprioridad misma, es decir, la infinitización instauradora.

Tal distinción daría cuenta, quizá, de una contradicción, señalada por P. Ricœur, entre la conferencia de Viena (*La crisis de la humanidad europea y la filosofía*) y *Krisis* que, según señala P. Ricœur,

> le quita al pensamiento griego, y singularmente a la geometría euclideana, la gloria de haber concebido una tarea infinita de saber.[197]

197. Art. cit., *R.M.M.*, julio-octubre de 1949, pág. 300, n. I.

La diferencia que proponemos observar entre las dos infinitudes no podría, por otra parte, borrar totalmente una oposición que, si nos atenemos literalmente a los textos, sigue siendo flagrante. Comparemos, entonces, los dos párrafos más manifiestamente irreconciliables:

A) Sólo la filosofía griega conduce, a través de un desarrollo propio, a una ciencia en forma de teoría infinita, de la cual la geometría griega nos ha provisto durante milenios el ejemplo y el modelo soberano. La matemática –la idea de infinito, de tareas infinitas– es como una torre babilónica: aunque inacabada, sigue siendo una tarea llena de sentido, abierta al infinito; esta infinitud tiene como correlato al hombre nuevo con fines infinitos". Y más adelante: "La infinitud es descubierta primeramente bajo la forma de la idealización de las dimensiones, de las medidas, de los números, de las figuras, de las rectas, de los polos, de las superficies, etc.... Desde entonces, y sin que se haya llegado a formular expresamente una hipótesis al respecto, la naturaleza y el mundo intuitivos se convierten en un mundo matemático, en el mundo de las ciencias matemáticas de la naturaleza. La Antigüedad dio el ejemplo; con las matemáticas descubrió, por primera vez, tareas infinitas. Ésa será, para todos los tiempos posteriores, la estrella que guiará la marcha de las ciencias.[198]

B) Guiados por la teoría platónica de las ideas, éstos [los Antiguos] habían idealizado ya, sin duda, los números y las magnitudes empíricos, las figuras espaciales empíricas, los puntos, las líneas, las superficies, los cuerpos; por esa vía habían transformado a la vez las proposiciones y los teoremas de la geometría en proposiciones y teoremas de orden geométrico-ideal. Aun más: con la geometría euclideana había tomado cuerpo la idea, sumamente impresionante, de una teoría deductiva sistemáticamente unitaria, orientada a un objetivo ideal, lejano y elevado, de una teoría sustentada sobre conceptos y principios fundamentales "axiomáticos", que progresaba mediante consecuencias apodícticas. En una palabra: un todo surgido de una pura racionalidad, captable en su verdad incondicionada, formado por verdades incondicionadas, mediata o inmediatamente evidentes. Pero la geometría euclideana y, en general, la matemática antigua no conocían sino tareas finitas, *un a priori finito y cerrado*. Lo mismo ocurre con la silogística aristotélica en tanto a priori al que todo le está subordinado. Hasta ahí llegó la Antigüedad; nunca tan lejos, sin embargo, como para concebir la posibilidad de esa tarea infinita que tie-

198. "La crise de l'humanité européenne et la philosophie" (Conferencia de Viena), en *R.M.M.*, 1950, trad. de Paul Ricœur, págs. 240 y 250 [págs. 350 y 351].

ne, para nosotros, un vínculo obvio con el concepto del espacio geométrico y en el concepto mismo de geometría en cuanto ciencia que le corresponde.[199]

Podemos notar que el primero de estos dos textos atribuye a la filosofía y la geometría griegas sólo la infinitización en el primer sentido,[200] es decir, la idealización creadora de las matemáticas en general, que no les será negada en *Krisis*. Hay una infinitud que aflora con el descubrimiento de la aprioridad de las matemáticas en general y la transgresión de las finitudes sensibles, aun cuando, en sí, el primer sistema apriórico es *cerrado*, como se afirma en el segundo texto. A partir de un sistema apriórico finito, infinitas operaciones y transformaciones matemáticas son ya posibles en él, aun cuando no sean infinitamente creadoras. Por sobre todo, pese al carácter cerrado del sistema, nos hallamos *en* la infinitud matemática por haber idealizado y superado definitivamente las finitudes sensibles y fácticas. La infinitud infinita de la revolución moderna, en consecuencia, puede anunciarse en la infinitud finita de la creación antigua. Los griegos, al tomar conciencia de la aprioridad matemática que creaban, simplemente no habrían tomado conciencia de todas las potencias de infinitud que se hallaban encerradas en ella ni, por cierto, de la historicidad pura e infinita de las matemáticas. Esto no ocurrirá sino progresivamente y, más tarde, por un encadenamiento de desarrollos revolucionarios, en conformidad con la historicidad profunda de las matemáticas y con una creatividad que procede siempre mediante el descubrimiento.[201]

Si así fuera, el contraste entre ambos textos sería menos abrupto: uno tematizaría la *aprioridad* matemática y el otro el o los sistemas apriórico o, mejor dicho, la *sistematicidad* matemática. En el interior de la infinitud abierta por los griegos, se produce una nueva infinitiza-

199. *K.*, § 8, págs. 18-19 [págs. 20-21]. El subrayado es de Husserl.

200. Respecto de esta cuestión se puede afirmar que, por su propósito, la *Conferencia de Viena* y *El origen...* están más cerca el uno del otro que ambos respecto de *Krisis*. Los dos se interesan por un protoorigen anterior al origen "galileano" de los tiempos modernos. Cf. nuestro comentario precedente acerca de la reducción de la actitud galileana.

201. Cf. a este respecto, *Krisis*, especialmente § 8, pág. 19 [págs. 20-22] y § 9 *h*, pág. 52, y pág. 249 [págs. 50-55].

ción que hará aparecer el cierre anterior, no como cierre que paralizara a los griegos *en el umbral* de la infinitud matemática misma, sino como un cierre que los limitaba secundariamente *al interior* del campo matemático en general. Incluso en el espíritu de *Krisis*, la infinitización moderna señalará no tanto un auténtico surgimiento sino más bien una especie de resurrección de la geometría. Por otra parte, este renacimiento no será en sí, al mismo tiempo, sino una nueva *obliteración* del primer acto de nacimiento. Además, el proceso de infinitización intramatemático[202] podrá generalizarse enseguida al infinito y con un ritmo acelerado.

Pero si cada infinitización es un nuevo nacimiento de la geometría en su auténtica intención originaria, con lo cual se percibe entonces que estaba todavía oculta, en cierta medida, por el carácter cerrado del sistema anterior, uno se puede preguntar si sigue siendo legítimo hablar de *un* origen de la geometría. ¿No tiene la geometría una infinidad de actas de nacimiento, en cada una de las cuales se anunciaría, aunque disimulándose todavía, otro nacimiento? ¿No es necesario afirmar que la geometría se encamina hacia su origen, en lugar de proceder de él?

Sin duda, Husserl estaría de acuerdo; en su opinión el sentido teleológico y el sentido de origen siempre se implican. Anunciándose el uno en el otro, no se revelarán plenamente sino el uno por el otro, en el polo infinito de la historia. Pero entonces, ¿por qué hacer comenzar la geometría en la idealización pura y en la exactitud? ¿Por qué no hacerla comenzar en la idealización imaginativo-sensible y en la tipología morfológica, si la exactitud *ya* se anticipa allí? O, inversamente, ¿por qué llamar *todavía* geométricos los sistemas que se han liberado totalmente de la geometría concreta? Este tipo de preguntas *relativiza*

202. El texto extraido de *Krisis* que no parece, pues, poner en tela de juicio el origen "griego" de la matemática como tarea infinita, plantea así el difícil problema intramatemático del *cierre*, noción que, según los contextos en que es empleada, puede tener múltiples sentidos. Acerca de todas estas cuestiones, remitimos especialmente a S. Bachelard, *La logique de Husserl*, cap. III, págs. 100-123. Hay, por lo demás, también un cierre del dominio matemático en general, en su unidad ideal de sentido matemático, en el interior de la cual deberá mantenerse toda infinitización, simplemente porque concierne aún a objetidades matemático-ideales. Respecto de *la* matemática en general, Husserl se refiere a "un mundo infinito, y sin embargo cerrado en sí, de objetidades ideales como campo de trabajo" (*K*, § 9 *a*, pág. 23 [pág. 25]).

sin duda la especificidad del sentido geométrico como tal, pero no la pone en tela de juicio en sí misma. El *télos* geométrico no es, sin duda, sino el fragmento o el segmento particular de un Télos universal que lo atraviesa, lo precede y lo supera; pero la aventura de la geometría se articula rigurosamente en él: la geometría no había comenzado *como tal* antes de la aparición de la idealidad absolutamente pura y no sensible; continúa siendo aventura-*de* la geometría mientras las objetidades ideales puras se mantienen en el interior del campo de la aprioridad abierto por los griegos.[203] Husserl puede, por tanto, hablar *a la vez* de un sentido puro y de una historicidad interna de la geometría y decir, como suele hacerlo, que una teleología universal de la Razón trabajaba la historia humana antes de la toma de conciencia grecoeuropea, que la idealidad pura se anuncia en la idealidad encadenada, etcétera. Salva así al mismo tiempo la originalidad *absoluta* del sentido o de la historicidad *interna* de cada línea tradicional y su *"relatividad"* en el interior de la historicidad universal. De este modo se asegura de penetrar la historicidad universal sólo desde el interior, sobre todo si orienta su mirada, por privilegio, hacia una tradición tan *"ejemplar"* como la de la matemática.

La apertura del infinito, lejos de ser el acceso a algún posible, ahistórico en sí y descubierto en una historia que resultaría por eso transfigurada, no es, por el contrario, sino la apertura de la historia *misma*, en la mayor profundidad y en la mayor pureza de su esencia. Sin este desgarramiento de lo finito, la humanidad histórica o, más bien, las humanidades históricas, no habrían tenido más que la unidad socioantropológica de un tipo empírico. Ahora bien, y lo hemos visto claramente: una historia empírica no se distingue esencialmente de una no-historia.

Por eso, lo mismo que en la *Conferencia de Viena* y en *Krisis*, Husserl no juzga aquí necesario explicar *históricamente* el nacimiento de la filosofía que condicionó al de la geometría. Este nacimiento

203. Esto es verdad, por supuesto, sólo en la medida en que esas objetidades se refieren, inmediatamente o no, a la espacialidad en general, si se considera la geometría en sí misma y en sentido estricto, y al movimiento en general, si se considera la cinemática en sí misma y en sentido estricto. (Pero Husserl suele decir que la "geometría" es una "abreviatura" de todas las ciencias objetivas y exactas de la espacio-temporalidad pura). Pero esto es verdadero, en general para toda objetidad ideal absolutamente pura y "libre", si se considera la geometría en su ejemplaridad.

fue el de la historia pura. El origen de la historicidad *(Geschichtlichkeit)* no será nunca tributario de una historia *(Historie)*. Aunque en el orden de la facticidad la actitud teorética sea segunda e intermitente,[204] sería vano describir la génesis fenomenológica e intrínseca de aquello que, precisamente, funda la posibilidad de tal descripción. Esto no significa, por lo demás, que sea imposible o inútil intentar una aproximación histórica extrínseca y *"paralela"* respecto de esta cuestión, utilizando todos los datos fácticos posibles (geográficos, económicos, culturales, sociológicos, psicológicos, etc.), con la más sutil competencia y la mayor seguridad metodológica, sin ceder al causalismo, al atomismo, etcétera. Se puede, igualmente, intentar una descripción fáctico-genética de la más ambiciosa reducción trascendental, con la ayuda de todos los instrumentos empíricos disponibles. Estas tentativas tendrían pleno valor sólo en la medida en que se las lleve adelante con la certeza de que se habla de todo *salvo* de la reducción *misma*, del origen de la filosofía y de la historia *en sí mismas* y como tales. En el mejor de los casos, se habla de lo que les es estrictamente *"paralelo"*.

Puesto que Husserl considera, como condiciones del origen de la geometría, al mundo de cultura precientífico y al filósofo a la vez, la ausencia de toda descripción concreta de los actos instituyentes no es algo que deba sorprender. Ni decepcionar. Esas condiciones eran indispensables, pero también suficientes. Por eso, en siete líneas alusivas que no agregan nada a las descripciones estáticas anteriores, se agota el sentido de la operación inaugural. Las finitudes de las que dispone el filósofo protogeómetra (entre las más elevadas se encuentran las idealidades *"encadenadas"*) y que él percibe sobre un horizonte de infinito

> <en tanto> formaciones <surgidas> de la praxis y concebidas en vista de un perfeccionamiento, evidentemente no son más que los soportes de una praxis de un nuevo género, a partir de la cual surgen formaciones de nombre parecido, pero de un género nuevo.
>
> Es evidente de antemano que este género nuevo será un producto que nace de un acto espiritual de idealización, de un pensar "puro" que tiene su material en los pre-datos universales ya descriptos de esta humanidad

204. Respecto de este tema, cf. especialmente *Erfahrung und Urteil*, § 14, pág. 67 [págs. 67-74].

y de este mundo circundante humano fácticos, y crea a partir de ellos "objetividades ideales [objectités idéales] (*O.*, pág. 190).

Nos hallamos pues, en última instancia, ante una operación idealizante cuya actividad nunca es estudiada por sí misma y cuyas condiciones no tienen que serlo, dado que se trata de una operación radicalmente instauradora. Esta idealización es la que da lugar al advenimiento, a partir de una idealidad sensible –el tipo morfológico de *"redondo"*, por ejemplo–, de una idealidad superior, absolutamente objetiva, exacta y no sensible, el *"círculo"*, formación *"en apariencia similar, pero de un género nuevo"*.[205] Con el fin de volver a captar la *especie*, esto es, el aspecto original de la idealidad morfológica sensible, hace falta desprenderse constantemente del *hábito* geométrico que tiende a turbarlo. A propósito del capítulo titulado "La fenomenología de lo redondo", G. Bachelard alude así a esa lamentable pero necesaria *decepción*:

> La dificultad que tuvimos que vencer al escribir este capítulo fue la de alejarnos de toda evidencia geométrica (*La poétique de l'espace*, pág. 20).

205. El mismo principio y la misma noción de *idealización substructiva* se encuentra en toda la obra de Husserl, pero sin una explicitación suplementaria sustancial. Especialmente: a) en las *R.L.* (t. II, i, § 18, págs. 76-77 [págs. 261-262]). Allí se leen, en particular, estas líneas dedicadas a la idealización y a las cuales *El origen...* no agregará nada: "[...] la imagen no sirve más que de mero apoyo para la *intellectio*. No ofrece un verdadero ejemplo de la figura que es objeto de la intención, sino sólo un ejemplo de una forma sensible que pertenece a esa categoría sensible que constituye el punto de partida natural de las 'idealizaciones' geométricas. En estos procesos de intelección del *pensamiento* geométrico se constituye la idea de la figura geométrica que halla su realización en la significación estable de la expresión. La efectuación actual de esos procesos intelectivos es la condición previa de la primera formación y de la confirmación cognoscitiva de las expresiones geométricas primitivas pero no la de la comprensión que las reanima ni de su empleo continuado con el sentido que les conviene"; b) en *Idées... I*, § 74, págs. 235-237 [págs. 165-166]; c) en "Realitätswissenschaft und Idealisierung. Die Mathematisierung der Natur" (anterior a 1928), Abhandlung A, en *K.*, págs. 279-293 [págs. 287-301); d) en *Erfahrung und Urteil*, § 10, págs. 38-45 [págs. 43-49]; e) en *L.F.T.*, § 96 *c* y conclusión, págs. 325 y 385-388 [págs. 253-254]; f) en *K.*, § 9 *a* [págs. 23-27], naturalmente, pero también en el § 36, donde se dice en resumen que "lo categorial del mundo de la vida tiene *los mismos nombres*, pero, por así decirlo, apunta a las idealizaciones teóricas y substrucciones hipotéticas del geómetra y del físico" (pág. 143 [pág. 147]; el subrayado es nuestro); g) en la Beilage II (*K.*, págs. 357-364).

A diferencia de la idealidad morfológica, la idealidad exacta fue producida sin el auxilio esencial de la sensibilidad y de la imaginación; de un salto, se desligó de toda amarra descriptiva. Sin duda, ese salto tomó como punto de *apoyo* o de *atracción* la idealidad sensible. Husserl habla siempre de *"soporte"*, de *"sustrato"*, de *"basamentos"* sensibles[206] de la geometría. Pero las fundaciones no son aquí los fundamentos, si bien éstos no deben hacer olvidar a aquéllas. Es siempre un *"pensar puro"* el responsable del despliegue idealizante y de la verdad geométrica como tal. El carácter inaugural del acto idealizador, la libertad radical e irruptiva que ese acto manifiesta, la discontinuidad decisoria que lo arranca de sus condiciones pasadas, todo esto lo sustrae a una descripción genealógica.[207]

Si no nos informan más acerca del *proceso* de idealización, ¿son los textos anteriores más precisos en lo que concierne al *origen del poder* idealizador? No lo parece. En sus determinaciones más concretas, la operación se presenta siempre como un *"paso al límite"*. A partir de una estructura *anticipatoria* de la intencionalidad, se supera la idealidad morfológica hacia el polo ideal e invariante de una aproximación infinita.[208]

206. *Idées... I*, § 70, pág. 226 [págs. 155-159]. Todas estas fórmulas se hallan también en los textos que acabamos de señalar. El tipo sensible sirve de fundación a la geometría en camino de constituirse. Más tarde, servirá solamente como "auxiliar" o "ayuda" ilustrativos de una actividad geométrica que lo atraviesa en dirección de la idealidad pura.

207. Gonseth señala en el mismo sentido: "El paso de la noción intuitiva: *la línea de dirección*, a la noción ideal: *la recta* es algo completamente indescriptible", *Les mathématiques et la réalité* (pág. 76).

208. Los textos más precisos a este respecto son, a nuestro parecer, los que siguen:

A) "Los conceptos geométricos son *conceptos 'ideales'*; expresan algo que no se puede 'ver'; su 'origen' y, por lo tanto, también su contenido difieren esencialmente de los de los *conceptos descriptivos* en tanto conceptos que expresan esencias directamente tomadas de la simple intuición, y no esencias 'ideales'. Los conceptos exactos tienen por correlato esencias que poseen el carácter de *'Ideas' en el sentido kantiano* de la palabra. A estas ideas o esencias ideales se oponen las *esencias morfológicas* que son los correlatos de los conceptos descriptivos. Esta ideación *(Ideation)* erige las esencias ideales en *'límites' ideales* que, en principio, no se podría descubrir en ninguna intuición sensible, y a los que se 'acercan' más o menos en cada caso, sin alcanzarlos nunca, las esencias morfológicas" (*Idées... I*, § 74, págs. 236-237 [págs. 165-166]. El subrayado es de Husserl).

Pero para que la anticipación intencional pueda dar el salto al infinito, es necesario que *ya* sea ideal. Es la presencia ante la conciencia de una *Idea en sentido kantiano* lo que autoriza y ordena a la vez esta idealización de la anticipación. Esa *Idea* es el objeto de una *ideación*, nombre que Husserl suele aplicarle a la idealización y que hay que distinguir de la ideación como intuición de esencia *(Wesensschau)*.[209] La diferencia entre estas dos ideaciones radica en que una puede constituir un objeto en una creación, y la otra determinarlo en una intuición. La ideación geométrica originaria, por ejemplo, hace surgir una esencia que no existía antes que ella. Es, pues, más *histórica*. Pero una vez que se constituye el objeto ideal, en el interior de la geometría ya constituida, la *Wesensschau* retoma sus derechos. No por azar la misma palabra designa dos operaciones diferentes: en ambos casos, el objeto es una esencia irreal, aunque para nada fantástica. En la geometría constituida, la *Wesensschau* no hace sino repetir la idealización productora. Si la *Wesensschau* geométrica sólo es posible porque la ideación idealizadora *ya* produjo el objeto geométrico, inversamente, el paso-al-límite originario sólo es posible si se halla guiado por una esencia que siempre se puede anticipar, y después "reconocer", porque se trata de una *verdad* del espacio puro. Ésa es la razón por la que los pasos al límite no se dan arbitrariamente y en cualquier sentido. Es también ésa la razón por la que la geometría es esta

---

B) El texto que sigue, extraído de *Krisis* (§ 9 *a*, pág. 23 [pág. 25]), tiene un aire más genético. Husserl se muestra allí también más sensible a la dificultad de una descripción que, según piensa, todavía queda por hacer: "Sin necesidad de entrar aquí más profundamente en los encadenamientos esenciales (lo que nunca se ha hecho sistemáticamente, ni es en absoluto fácil), comprendemos ya, que a partir de la práctica del perfeccionamiento, penetrando libremente en el horizonte de un perfeccionamiento *concebible (erdenklicher)*, según un "siempre de nuevo" *(Immer-wieder)*, se esbozan por doquier *formas-límite* hacia las que se proyecta, como hacia un polo invariante y nunca accesible, cada serie de perfeccionamientos. Interesados por estas formas ideales y por la consiguiente actividad que le consagramos para determinarlas y construir formas nuevas a partir de las ya determinadas, somos 'geómetras'. Y, de la misma manera, para la esfera más amplia que engloba también la dimensión temporal, somos matemáticos de las formas *(Gestalten)* 'puras', cuya forma *(Form)* universal es la forma coidealizada del espacio-tiempo. En lugar de la *praxis real*,... hallamos ahora una *praxis ideal* de un 'pensamiento puro' que se mantiene exclusivamente en el *dominio de las formas-límite puras*". (El subrayado es de Husserl.)

209. *Cf. Idées... I*, § 74, págs. 235-236, nota 1 del traductor.

operación extraordinaria: la creación de una eidética. De ahí se sigue que la historia infinita de la geometría verá siempre su unidad gobernada por la estructura eidética de una región o, más precisamente, por la unidad de un *"momento"* abstracto (la espacialidad) de una región. Ciertamente, esa unidad no es histórica, es empíricamente inmodificable. Pero no es sino la unidad *del* desarrollo histórico infinito de la eidética llamada geometría. N*o es nada* fuera de la historia de la geometría misma.

Las esencias-límite suponen, pues, la apertura del horizonte y la brecha hacia el infinito de un *"immer wieder"* o de un *"und so weiter"* que es el movimiento mismo de la idealización matemática en general. Si la estructura del *"siempre de nuevo"* es aquí fundamental,[210] debe reconocérsele un privilegio a la dimensión protencional de la intencionalidad y a la del porvenir en la constitución del espacio en general. Pero por oposición al espacio vivido, donde la indefinición de los escorzos es una trascendencia que por esencia nunca se puede dominar, el espacio idealizado de la matemática nos permite dirigirnos inmediatamente al límite infinito de un movimiento inacabado de hecho. Podemos así apropiarnos y reducir absolutamente la trascendencia de todo porvenir vivido en el gesto mismo en que se lo libera para un desarrollo infinito. El espacio matemático ya no conoce lo que Sartre denomina la *"transfenomenalidad"*. Sus desarrollos no se nos escaparán nunca *de derecho*. Por esa razón puede parecer más tranquilizador, más *nuestro*. ¿Pero no es también porque se nos ha tornado más extraño?

A condición de respetar y de remontar muchas mediaciones, nos veríamos llevados una vez más hacia la temporalidad primordial. El *"siempre de nuevo"* que entrega la exactitud, inscribe el advenimiento de lo matemático en la prescripción ético-teleológica de la tarea in-

210. Acerca del "siempre de nuevo" ["*toujours encore*"] el iterativo o el "y así sucesivamente" como formas fundamentales de la idealización, "pues *de facto* nadie puede hacer algo siempre de nuevo" (*L.F.T.*, pág. 254 [pág. 197]), cf. *L.F.T.*, § 74 y S. Bachelard, *op.cit.*, págs. 189 y sigs. El "así sucesivamente", en tanto, pertenece a la estructura evidente del nóema de cosa en general, había sido ampliamente descripto en *Idées... I* (cf. en particular el § 149, que bosqueja, a propósito de esta cuestión, una comparación entre la ideación, intuición de la Idea y del "así sucesivamente", y la *intuición pura* en sentido kantiano (cuya ideación no sería sino la clarificación fenomenológica).

finita. Y ésta se funda entonces en el movimiento de la temporalización fenomenológica originaria, donde el Presente Viviente de la conciencia no se retiene a sí mismo como Absoluto primordial más que en una protención indefinida, animada y unificada por la Idea *(en sentido kantiano)* del flujo total de lo vivido.[211] Ya lo hemos visto: el Presente Viviente es el absoluto fenomenológico del cual nunca puedo salir, porque es aquello en lo cual, hacia lo cual, a partir del cual se efectúa toda salida. Pero el Presente Viviente tiene la originalidad irreductible de un Ahora, fundamento de un Aquí, sólo si retiene, para distinguirse de él, el Ahora pasado *como tal*, es decir, como presente pasado de un origen absoluto, en lugar de sucederle pura y simplemente en un tiempo objetivo. Pero esa retención no sería posible sin una protención de la cual es la forma misma; ante todo, porque retiene un Ahora que era a su vez un proyecto original, que retenía a su vez otro proyecto, etcétera; y además porque la retención es siempre la modificación esencial de un Ahora siempre en suspenso, siempre tendido hacia un Ahora próximo. El Absoluto del Presente Viviente no es, pues, sino la Permanencia indefinida de esa doble envoltura. Pero ésta no se aparece *como tal*, no es el Presente *Viviente*, y tiene el sentido *fenomenológico* de una *conciencia* sólo si la unidad de este movimiento se da como *indefinida* y si su sentido de indefinición se *anun-*

211. Cf. el importante § 83 de *Idées... I*: "La captación de la corriente unitaria de las vivencias como 'Idea'", págs. 279-282 [págs. 196-198]. Esta Idea es la raíz común de lo teorético y de lo ético. Los valores éticos objetivos y finitos son, sin duda, constituidos y fundados, según Husserl, por un sujeto teorético. Este punto ha sido precisamente aclarado por E. Levinas *(La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, págs. 192-193) y por G. Berger (*Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, págs. 101-104). Pero en un nivel más profundo, la conciencia teorética, en sí misma y bien comprendida, no es otra cosa que una conciencia práctica, conciencia de tarea infinita y posición de valor absoluto para sí misma y para la humanidad como subjetividad racional. Cf. por ejemplo: *La philosophie comme prise de conscience de l'humanité* (texto establecido y presentado por W. Biemel, traducido por P. Ricœur, en *Deucalion*, 3, "Vérité et Liberté", págs. 109-127). Allí, en efecto, se lee: "Ser razonable, es querer ser razonable [...] La Razón no tolera que se la distinga en 'teórica', 'práctica' o estética [...] Ser hombre, es serlo en un sentido teleológico –es deber ser [...]" (pág. 127). Cf. también *M.C.*, § 41, pág. 74 [págs. 110-117]. La unidad de la Razón en todos sus usos, en lugar de manifestarse plenamente *ella misma* en la función práctica, como sería el caso en Kant, lo haría, según Husserl, en el proyecto teorético. Acerca de este punto, sería necesaria una confrontación sistemática entre Husserl y Kant por una parte, y Husserl y Fichte por otra.

cia en el Presente, es decir, si la apertura del porvenir infinito es, como tal, una posibilidad *vivida* en tanto sentido y en tanto derecho. La muerte no sería comprendida como sentido, sino como hecho extrínseco al movimiento de la temporalización. La unidad de la infinitud, condición de esta temporalización, debe ser, pues, *pensada*, porque se anuncia sin aparecer y sin estar contenida en un Presente. Esta unidad pensada, que hace posible la fenomenalización del tiempo como tal, es una vez más la Idea en sentido kantiano, que nunca se fenomenaliza.

Se ha señalado hace mucho tiempo el inacabamiento de las reflexiones de Husserl acerca de la temporalidad primordial; su riqueza, pero también la insatisfacción en que dejaron, según se dice, a su autor. Si los manuscritos del *Grupo C* fascinan tan justificadamente a los comentaristas de Husserl, ¿no es porque tocan la región más profunda de la reflexión fenomenológica, donde la sombra corre el riesgo de no ser ya la provisión del aparecer, el campo que se ofrece a la luz fenomenal, sino la fuente para siempre nocturna de la luz misma? ¿No es en esa sombra esencial donde permanecen en reserva la Idea y el poder idealizador que nos ocupan aquí ejemplarmente en tanto origen de lo matemático?

La Idea en sentido kantiano, polo regulador de toda tarea infinita, asume funciones diversas pero siempre análogas y decisivas en muchos puntos del itinerario husserliano. Acertadamente P. Ricœur le reconoce *"un papel mediador entre la conciencia y la historia"*.[212] Ahora bien: aun señalándola con la más elevada y constante dignidad teleológica, aun concediendo a lo que ella condiciona una atención creciente, Husserl nunca hizo de la Idea *misma* el *tema* de una descripción fenomenológica. Nunca definió, respecto de ella, directamente el tipo de evidencia en el interior de una fenomenología cuyo *"principio de los principios"* y cuya forma arquetípica de la evidencia son la presencia inmediata de la cosa misma *"en persona"*, es decir, implícitamente, de la cosa definida o definible en su fenómeno, y, por lo tanto, de la cosa *finita* (aspecto en el que el motivo de la finitud tiene, quizá, más afinidad de lo que parecía al comienzo con el principio de una fenomenología,[213] que de este modo estaría *tendida* entre

212. *Art. cit.*, pág. 282.

213. Una finitud esencial puede abrirse paso en la fenomenología en otro sentido: reconocer que la reducción trascendental necesita seguir siendo reducción eidética,

la conciencia *finitista* de su *principio* y la conciencia *infinitista* de su *fundamento* final, *"Endstiftung"* indefinidamente diferida en su contenido, pero siempre evidente en su valor regulativo).

No es casual que no haya una fenomenología de la Idea. No puede darse en persona, no puede determinarse en una evidencia, pues no es sino la posibilidad de la evidencia y la apertura del *"ver"* mismo; no es más que la *determinabilidad* como horizonte de toda intuición en general, medio invisible del ver, análogo a la diafanidad de lo Diáfano en Aristóteles, tercero elemental pero origen único de la visión y de lo visible: "aunque visible [lo diáfano] no es visible de por sí sino mediante un color ajeno a él"; sólo gracias a él "se percibe el color de todo objeto".[214] Si no hay nada que decir de la Idea *misma*, es porque la Idea es aquello a partir de lo cual puede decirse algo en general. Su presencia original no puede, pues, depender del tipo de la evidencia fenomenológica. Pese a la abundancia de las referencias a la Idea en los últimos escritos de Husserl, el texto más preciso acerca de su tipo

---

con el fin de evitar el idealismo empírico, reconocer que necesita hacer aparecer el fundamento absoluto y originario del sentido del ser en una región, la región "conciencia", unificada por un *ego* y una Idea –es decir, en una región que, aunque *Ur-Region*, no deja de ser un dominio de entes determinados–, es reconocer que el idealismo trascendental, según la propia tradición kantiana, no es posible sin la afirmación de una finitud radical del filósofo. El fundamento unitario de todas las regiones sólo puede aparecer en una región; este fundamento no puede, entonces, sino disimularse bajo un tipo de etancia determinado en el momento mismo en que se muestra como fundamento. Sin esta ocultación, el discurso filosófico renunciaría a todo rigor eidético, es decir, a todo sentido. La limitación eidética es, pues, indispensable y la reducción recibe su verdadero sentido, que, contrariamente a las apariencias, es el de la prudencia y el de la humildad crítica. Sin esta desaparición del fundamento, necesaria para el aparecer mismo, sin esta limitación en el interior de un cierto regionalismo, sin esta reducción que Heidegger implícitamente le reprocha, Husserl piensa que la filosofía recae seguramente aun más en la regionalidad; más precisamente, en la regionalidad empírica, por ejemplo bajo la forma de la facticidad antropológica, aquí, piensa Husserl, la del Dasein. En este punto, el diálogo entre Husserl y Heidegger podría seguir indefinidamente, a menos que se considere que la reducción está siempre ya supuesta como posibilidad esencial del *Dasein* y que, inversamente, la conciencia, como fuente trascendental, no es una "región" en sentido estricto, aun cuando la necesidad de un lenguaje eidético obligue a que se la considere como tal. Para Husserl y para Heidegger, la complicidad del aparecer y de la disimulación parece en todo caso originaria, esencial y definitiva.

214. *Acerca del alma*, 418 *b*, trad. de Tricot.

de evidencia se encuentra, según parece, en el capítulo dedicado en *Idées... I* a la fenomenología de la Razón.[215] En él se halla, respecto de la donación adecuada de la cosa trascendente, un problema análogo al de la unidad total del flujo inmanente donde, esta vez, cada vivencia se da de modo adecuado. Aunque la cosa natural trascendente no pueda ser dada

> con una determinación completa y con intuitividad asimismo completa en una conciencia cerrada, finita [...] la donación perfecta de la cosa está prescripta como "Idea" (en sentido kantiano).[216]

Esta Idea de la determinabilidad infinita del mismo X –como por lo demás la del mundo en general– "*prescribe en virtud de su esencia un tipo propio de evidencia*".[217] Pero esta evidencia de la Idea como posibilidad reguladora es absolutamente excepcional en la fenomenología: carece de contenido propio o, más bien, no es evidencia de un contenido de la Idea. Es evidencia sólo en la medida en que es *finita*, es decir, en este caso, *formal*, dado que el contenido de la Idea infinita se ausenta y se rehúsa a toda intuición.

> La Idea de una infinitud motivada esencialmente no es ella misma una infinitud; la evidencia de que esta infinitud no puede por principio darse, no excluye, sino que más bien requiere que se dé con evidencia intelectual la *Idea* de esa infinitud.[218]

En la Idea de la infinitud no hay evidencia determinada más que de la Idea, pero no de aquello de lo que ella es la Idea. La Idea es el polo de una intención pura, vacía de todo objeto determinado. Sólo ella revela, pues, el ser de la intención: la *intencionalidad* misma.

Así, por una vez, en una evidencia específica no aparece nada. Lo

215. § 143, págs. 478-481 [págs. 341-342].

216. *Ibid.*, pág. 480 [pág. 342].

217. *Ibid.* En *L.F.T.*, Husserl menciona también "esta anticipación infinita por esclarecer fenomenológicamente (anticipación que, en tanto tal, tiene su propia evidencia)" (§ 16 *c*, nota 6, págs. 87-88 [pág. 64]). Pero, tampoco allí Husserl va más allá de la promesa o de la sugerencia hecha al pasar. Al término de esta nota, remite, además, a *Idées... I*.

218. *Ibid.*

que aparece es solamente la posibilidad reguladora del aparecer y la certeza finita de la determinabilidad fenomenológica infinita, es decir, una certeza sin una evidencia que le corresponda. Por definición, nada puede agregarse a esta determinación formal de la Idea. Como determinabilidad infinita de la X, ella no es sino la *referencia al objeto*. En el sentido más amplio, es la *objetividad* misma.

En su artículo "Kant et Husserl", P. Ricœur escribe: *"La distinción, fundamental en Kant [...] entre la intención y la intuición"* es *"totalmente desconocida en Husserl"*.[219] De hecho, esta distinción en Husserl nunca es temática. Sin duda, una intención donde nada se da, no puede tener, como tal, carácter fenomenológico y Husserl no la puede describir concretamente, por lo menos en su contenido, pues su forma es, en cambio, una evidencia concreta y vivida, lo cual no es el caso en Kant. En este sentido, una *fenomenología* no puede, como tal, fundarse en sí misma, ni indicar *ella misma* sus propios límites. Pero la certeza, sin evidencia material determinada, de la determinabilidad infinita de la X o del objeto en general ¿no es una intención sin intuición, una intención vacía que funda y se distingue de toda intuición fenomenológica determinada? ¿No ocurre lo mismo con la conciencia de tarea infinita y la certeza teleológica en todas sus formas? Este sen-

219. *"Kant et Husserl"*, en *Kant-Studien*, Band 46, Heft I, 1954-1955, págs. 44-67. En este densísimo artículo, P. Ricœur define el husserlianismo como el cumplimiento de una fenomenología latente y la reducción de una inquietud ontológica que animarían, ambas, al kantismo; de éste, se dice que *"limita* y *funda"* la fenomenología, mientras que Husserl "la *hace*" (pág. 67). Así, los formidables y decisivos problemas de la quinta de las *Méditations cartésiennes* son retomados en una lectura kantiana: la determinación *práctica* de la persona por el *respeto* debe preceder y condicionar una constitución teorética que, por sí misma, no puede acceder al *alter ego* como tal. Cf. también, acerca de este tema, *Finitude et culpabilité*, I, págs. 86-96. En lo que concierne a la referencia al objeto, problema que nos preocupa aquí, P. Ricœur escribe en particular: "La clave del problema es la distinción, fundamental en Kant pero totalmente desconocida para Husserl, entre la *intención* y la *intuición*: Kant disocia radicalmente la referencia a algo [...] y la visión de algo. El Etwas = X es una intención sin intuición. Esta distinción subyace a la del pensar y el conocer; mantiene no solamente la tensión sino el acuerdo entre ambos" (pág. 57).

Naturalmente, hacemos a un lado esas diversas posibilidades de intenciones vacías que son las menciones simbólica, no satisfecha o no plenificada, etcétera, que Husserl menciona tantas veces. No se podría decir que están privadas de intuición en *general*. Su vacío está circunscripto. Se refieren siempre a una intuición determinada en su ausencia.

tido puro de intención, esta *intencionalidad* es, pues, seguramente, en sí misma, la última cosa que una fenomenología pueda describir directamente, a no ser en sus actos finitos, sus intuiciones, sus resultados, sus objetos. Pero Husserl, sin querer ni poder describirla, no obstante la reconoce, la distingue y la *plantea* como la más elevada fuente de valor. Sitúa el *espacio* donde la conciencia se significa a sí misma la prescripción de la Idea y se reconoce así como conciencia trascendental a través del signo del infinito: es el *intervalo* entre la Idea de la infinitud en su evidencia formal-finita, pero concreta, y la infinitud misma, cuya Idea se posee. A partir de esta certeza de horizonte se liberan la historicidad del sentido y el desarrollo de la Razón.

Esto tal vez nos ayude a comprender por qué la Idea en sentido kantiano y, en este caso, la idealización matemática que la supone, sólo podían ser conceptos *operatorios* y *no temáticos*.[220] Esta ausencia de tematización fenomenológica obedece a una necesidad profunda e irreductible. La Idea es aquello a partir de lo cual se instaura una fenomenología con el fin de cumplir la intención final de la filosofía. El que una determinación fenomenológica de la Idea misma sea, desde ese momento, radicalmente imposible, significa tal vez que la fenomenología no puede reflejarse en una fenomenología de la fenomenología, y que su *Lógos* nunca puede aparecer en tanto tal, nunca puede darse a una filosofía del ver, sino solamente, como toda Palabra, hacerse escuchar a través de lo visible. La *Endstiftung* de la fenomenología, su jurisdicción crítica última, lo que le dicta su sentido, su valor y su derecho, nunca está, pues, directamente al alcance de una fenomenología. A lo sumo puede dejar que se acceda a ello en una filosofía en la medida en que se *anuncia* en una evidencia fenomenológica concreta, en una *conciencia* concreta que se hace aquí *responsable* de ella pese a su finitud, y en la medida en que funda una historicidad y una intersubjetividad trascendentales. Es de esta *anticipación vivida* como una responsabilidad radical, de donde parte la fenomenología husserliana. Éste no parece ser el caso de la crítica kantiana considerada literalmente.

220. Remitimos en este punto a la distinción tan esclarecedora propuesta por Fink en su conferencia, ya citada, *Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl.*

XI

Las dudas acerca de la historicidad específica de este origen podrían nacer de la afirmación según la cual sólo la presencia de la Idea autoriza el salto a la idealidad pura de la figura-límite y el advenimiento de lo matemático. ¿No nos hallamos, por una parte, ante una Idea ahistórica y, por otra, ante su inserción en el acontecimiento y el hecho histórico? De ser así, tropezaríamos precisamente con los escollos que Husserl quiere evitar, y se malograría la historia fenomenológica. En verdad, es de la historicidad profunda de la Idea de lo que hay que intentar tomar conciencia.

Sin duda, la Idea y la Razón oculta en la historia y en el hombre como *"animal rationale"* son eternas. Husserl lo afirma a menudo. Pero esta eternidad *no* es *sino* una historicidad. Es la *posibilidad de* la historia misma. Su supratemporalidad –respecto de la temporalidad empírica– no es sino una omnitemporalidad. La Idea, como la Razón, no es *nada* fuera de la historia donde ella se *expone*, esto es, donde en un único y mismo movimiento, se despliega y se deja amenazar.

Como fuera de la historia no es nada, aparte del *sentido de* toda historia, sólo una subjetividad histórico-trascendental puede hacerse responsable de ella. De este modo, Husserl habla, en las *Méditations cartésiennes* (I, § 4), de un sentido final *(Zwecksinn)* de la ciencia, por desvelar como *"fenómeno noemático"*. En la revelación de la Idea por los actos de una subjetividad trascendental, la *progresividad* no es una contingencia extrínseca que afecte a la Idea, sino la prescripción imperativa de su esencia.[221] La Idea no es un Absoluto que exista *primero* en la plenitud de su esencia y descienda a una historia o se revele a una subjetividad cuyos actos no le serían intrínsecamente indispensables.[222] De ser así, se podría decir de toda la historicidad

221. El que la Idea no sea inmediatamente aprehensible en su evidencia, es, por otra parte, el signo de su historicidad profunda. El título desarrollado de la *Philosophie comme prise de conscience de l'humanité* (texto ya citado), es el siguiente: "La filosofía como toma de conciencia de la humanidad; el movimiento de la razón para realizarse a través de los grados de desarrollo requiere, como su función propia, que esta toma de conciencia se desarrolle a su vez por grados".

222. Husserl distingue rigurosamente la *Idea* del *eidos* (cf. *Idées... I*, Introducción, pág. 5 [pág. 12]). La Idea no *es*, pues, la esencia. De ahí la dificultad –ya señalada– de una *captación intuitiva* y de una *evidencia* de lo que no es ni un ente ni una

trascendental que no es sino una *"historia empírica" [...] "utilizada como revelador de encadenamientos esenciales"*.[223] Pero estos encadenamientos esenciales serían imposibles, no serían nada, sin una subjetividad trascendental y sin su historicidad trascendental. El Absoluto de la Idea como Télos de una determinabilidad infinita es el Absoluto *de* la historicidad intencional; el "*de*" no designa ni un genitivo simplemente objetivo, ni un genitivo simplemente subjetivo; no se trata ni de un Absoluto objetivo, independiente y que se revela a una intención que le es relativa, lo espera y se ajusta a él; ni de un Absoluto subjetivo que crea el sentido y lo asimila en su interioridad. Se trata del Absoluto intencional de la *objetividad*, de la relación pura con el objeto, relación en la cual el sujeto y el objeto se engendran y se rigen recíprocamente. El "*de*" no anuncia ni un genitivo objetivo ni un genitivo subjetivo porque se trata del Absoluto *de* la *genitividad* misma como pura posibilidad de una relación genética, que puede señalar *tanto* la secundariedad genealógica y la dependencia del sujeto, *como* las del objeto; señala pues, a través de la apertura misma de su indeterminación, su interdependencia originaria. Si es así, ¿por qué tener que elegir, como pensaba J. Cavaillès, entre una *"lógica absoluta"* y una *"lógica trascendental"*,[224] o entre *"una conciencia del progreso"* y un *"progreso de la conciencia"*?[225] Tanto más cuanto que la *dialecticidad* de la génesis que J. Cavaillès opone a *"la actividad"* de la conciencia husserliana, es precisa y profusamente descripta por Husserl en distintos niveles y aunque la palabra no sea nunca pronunciada. Hemos visto que esta *"actividad"* de la conciencia era a la vez anterior y posterior a una pasividad; que el movimiento de la temporalización primordial, fundamento último de toda constitución, era dialéctico de un extremo a otro; y que, como lo quiere toda dialecticidad auténtica, no era sino la dialéctica de la dialéctica –la implicación

---

esencia. Pero es necesario decir también de la Idea que *no* posee esencia, pues no es sino la apertura del horizonte para la aparición y la determinación de toda esencia. Condición invisible de la *evidencia*, pierde, preservando la *visión*, la referencia al *ver* indicada en el *eidos*, noción de la cual sin embargo ha nacido, en su misterioso hogar platónico. La Idea puede solamente *entenderse*.

223. J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, París, PUF, 1960, pág. 77.

224. *Ibid.*, pág. 65.

225. *Ibid.*, pág. 78.

indefinida, mutua e irreductible de las protenciones y de las retenciones– con la no-dialéctica –la identidad absoluta y concreta del Presente Viviente, forma universal de toda conciencia. Si el Absoluto de la historia trascendental es, por cierto, como lo dice Husserl en *El origen*, el

> movimiento vivo de la solidaridad y la implicación mutua *(des Miteinander und Ineinander)* de la formación del sentido *(Sinnbildung)* y de la sedimentación del sentido *(Sinnsedimentierung)* originarias (ya citado),

entonces la actividad creadora del sentido implica en ella una pasividad respecto del sentido constituido y sedimentado que, a su vez, aparece y actúa como tal sólo en el proyecto de una creatividad nueva, etcétera. Lo que J. Cavaillès juzga imposible o

> difícil de admitir para la fenomenología, donde justamente el motor de la investigación y el fundamento de las objetividades son la relación con una subjetividad creadora,[226]

es precisamente lo que Husserl describe en *El origen...* y cada vez que el tema de la sedimentación se halla en el centro de su reflexión. Para retomar los términos de J. Cavaillès, Husserl muestra justamente que una subjetividad *"normada"* en su Presente por un sentido objetivo constituido que es entonces su *"lógica absoluta"*, *"une"* sus *"normas"* a una *"subjetividad superior"*, es decir, *"a ella misma"*, en el movimiento creador por el cual ella se supera, produce un sentido nuevo que será asimismo el momento de una toma de conciencia *superior*, donde el sentido pasado, sedimentado y retenido primeramente en una suerte de actitud objetivista, se revelará en su dependencia respecto de la subjetividad viviente, etcétera. Husserl parece no haber pensado nunca que era *"abusar de la singularidad de lo absoluto reservarle la coincidencia entre momento constituyente y momento constituido"*.[227] Simplemente esa coincidencia no es, a juicio de Hus-

226. *Ibid.*, pág. 65. Cavaillès, que en ese entonces se refería especialmente a *Idées... I* y a *L.F.T.*, por lo demás agregaba: "Tal vez las investigaciones fenomenológicas posteriores permitan al menos poner en duda un dilema tan brutalmente planteado" (pág. 65).

227. *Ibid.*

serl, sino la unidad absoluta del *movimiento* del sentido, es decir, la unidad de la ausencia de coincidencia y de la coimplicación indefinida del momento constituido y del momento constituyente en *la identidad absoluta* de un Presente Viviente que *se* proyecta y *se* mantiene dialécticamente.

Por cierto, todo esto sigue siendo paradójico y contradictorio, en la medida en que no se deja de considerar –implícitamente o no– la Idea como *algo* y la Razón como un *poder*. Es necesario, pues, retornar constantemente:

1. a las descripciones concretas de Husserl acerca de la inclusión no real del nóema en la conciencia, la idealidad del sentido noemático (que no es ni del sujeto, ni del objeto y *no es*, por lo tanto, *nada sino* la objetividad del objeto, el aparecer de su *"como tal" para* una conciencia), la irrealidad no fantástica del *eidos* que *no* es *otra cosa sino* el sentido y la posibilidad *de* la realidad fáctica a la cual se refiere siempre, inmediatamente o no, como la prescripción rigurosa de su modo esencial de aparecer. Si se admite por un instante, aunque sólo fuere a título de una irreductible presunción, que hay en Husserl lo que tal vez no había ni siquiera en Platón, salvo en la literalidad de sus mitos y de su pedagogía, a saber, un *"platonismo"* del *eidos* o de la Idea, entonces toda la empresa fenomenológica, especialmente cuando se trata de historia, se convierte en una *novela*. La Idea es aun menos un ser que el *eidos*, si ello es posible; porque el *eidos* es un objeto determinable y accesible a una intuición finita. La Idea no lo es. Ella está siempre "epékeina têhs ousías". Télos de la determinabilidad infinita del ser, no es sino la apertura del ser a la luz de su fenomenalidad, luz de la luz, sol del sol visible, sol oculto que muestra sin mostrarse y del cual nos hablaba sin duda un Platón ensordecido por el platonismo;

2. a la noción husserliana de la Razón. La *"Razón oculta"* –aun cuando ciertas expresiones permiten a veces pensarlo– no es un poder disimulado en la sombra de una subjetividad histórica,[228] o en el

228. Asimismo, el *Ego* trascendental, en el sentido de la fenomenología, *no tiene otro* contenido *que* el yo empírico, y no tiene, además, ningún contenido real propio, aunque no sea tampoco la *forma* abstracta de un contenido, como lo harían pensar muchos falsos problemas planteados acerca de esta cuestión. En su momento más radical, toda reducción trascendental da acceso a una subjetividad enteramente histórica. En una carta del 16 de noviembre de 1930, Husserl escribe: "Con la reducción

transmundo de un devenir. No es una eternidad que trabaja en una historia. En primer lugar, porque sin la Razón no hay historia, es decir, transmisión pura del sentido como tradición de verdad. En segundo lugar, porque, recíprocamente, no hay Razón sin historia, es decir, sin los actos concretos y fundadores de la subjetividad trascendental, sin sus objetivaciones y sus sedimentaciones. Ahora bien: cuando se habla de Razón oculta en el hombre, es difícil librarse del fantasma psicológico de la facultad y del poder; cuando se habla de Razón oculta en la historia, cuesta trabajo borrar el esquema imaginativo de la sustancia nouménica. Si nos atuviéramos a esos prejuicios especulativos, o bien la historia no tendría más que una significación empírica y extrínseca, o bien la Razón no sería más que un mito; haría falta, una vez más, elegir entre la Razón y la Historia. Ahora bien: muy tempranamente, en su crítica al psicologismo y en el motivo del *"retorno a las cosas mismas"* como advenimiento del *"verdadero positivismo"*, Husserl invitaba a expulsar el espectro de las facultades del alma y todos los vestigios de los sustancialismos clásicos.

Si la Razón no es sino la estructura esencial del *ego* y del *nosotros* trascendentales, ella *es*, como éstos, enteramente histórica.[229] Inversamente, la historicidad, en tanto tal, *es* enteramente racional. Pero el *ser* que articula Razón e Historia entre sí es un *"sentido"*, un deberser teleológico que constituye el ser como un movimiento. Las últimas páginas de *El origen...* se introducen en esa problemática.

> ¿No estamos entonces frente al grande y profundo horizonte problemático de la Razón, de esa misma Razón que funciona en cada hombre, por primitivo que todavía sea, en tanto *"animal rationale?"* (*O.*, pág. 191).

---

trascendental, yo alcanzaría, según es mi convicción, la subjetividad concreta y real en sentido último en toda la plenitud de su ser y de su vida, y en esa subjetividad, la vida constituyente universal, y no simplemente la vida constituyente teórica: la subjetividad absoluta en su historicidad" (carta publicada por A. Diemer en *Les Études philosophiques*, 1954, pág. 36).

229. "La Razón no *es una facultad que tenga el carácter de un hecho accidental*; no es una noción que abarca hechos accidentales, sino, más bien, *una forma estructural universal y esencial de la subjetividad trascendental en general*" (*M.C.*, § 23, pág. 48 [pág. 76]).

Cada tipo de humanidad fáctica posee esta esencia de *animal rationale*; cada tipo, prosigue Husserl, posee

> una raíz en el componente esencial del universal humano, raíz en la que se anuncia una Razón teleológica que atraviesa enteramente toda la historicidad. Así se indica una problemática original que se refiere a la totalidad de la historia y al sentido total que, en última instancia, le da su unidad (*O.*, pág. 192).

El primer acto *filosófico* (como el primer acto geométrico que lo supone) no es sino la toma de conciencia de esa racionalidad histórica *"en su movimiento incesante para elucidarse a sí misma"*.[230] La Razón teleológica ya habitaba la humanidad en sus tipos empíricos antes de la toma de conciencia filosófica que la hizo nacer a sí misma, anunciando a la historia el sentido puro de la historicidad, es decir, *su* sentido mismo. La toma de conciencia de lo que ya estaba allí, marca una ruptura[231] y, en consecuencia, un origen radical y creador. Todo nacimiento *a sí* de una intención latente es un renacimiento. Llegada a sí misma, la Razón filosófica no puede ejercer, entonces, más que la función *"arcóntica"*[232] del comienzo y del comando. El filósofo radicalista debe *comandar* en la medida en que accede a la *demanda* del Logos; en la medida en que le responde y responde por él, tomando sobre sí la responsabilidad de un *mandato*. En este sentido Husserl lo define como *"funcionario de la humanidad"*.

Pero ¿qué es el *sí (selbst)* de esta autoelucidación *(Selbsterhellung)*? ¿No es la conciencia trascendental humana el lugar de la articulación reflexiva, es decir, la *mediación* de un Logos que vuelve a

230. "La filosofía no es entonces otra cosa sino, de cabo a rabo, el racionalismo diversificándose a sí mismo según los diferentes planos donde se despliegan intención y cumplimiento; es la *Ratio* en su movimiento incesante para elucidarse a sí misma *(Selbsterhellung)*, a partir de la primera irrupción de la filosofía en la humanidad cuya razón, aunque innata, había quedado hasta entonces inaccesible a sí misma, sumergida en la confusión y en la noche" (*La philosophie comme prise de conscience de l'humanité*, ya citado, trad. de P. Ricœur, págs. 123-124).

231. [...] "así como el hombre, e incluso el papúa, representa, frente la bestia, un nuevo estadio de animalidad, así la razón filosófica representa un nuevo estadio en la humanidad y en su razón" (*La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, ya citado, trad. de P. Ricœur, pág. 247 [págs. 347-348], cf. también págs. 256-257).

232. *Ibid.*, pág. 245 [pág. 346].

tomar posesión de *sí* a través de ella? Eso llevarían a pensar en ciertos manuscritos del último período, según los cuales el *"Logos absoluto"* se hallaría *"más allá de la subjetividad trascendental"*.[233] Pero este *"más allá"*, si designa solamente una trascendencia teleológica, bien puede no despojar a la subjetividad trascendental *histórica* del absoluto de *Sí*; porque teniendo el Logos siempre la forma del Télos, su trascendencia no sería una trascendencia real, sino el Polo ideal para el cumplimiento de la subjetividad trascendental *misma*. Es lo que sugieren otros textos, cuya letra está, sin duda alguna, más acorde con las intenciones más constantes de Husserl.[234] Los fragmentos que mencionan a Dios están signados por la misma aparente ambigüedad. Dios ya no es solamente evocado, como en *Idées... I*[235] por ejemplo, en tanto modelo ejemplar y límite de toda conciencia de imposibilidad en la prueba de una verdad de esencia, siendo ésta ante todo lo que Dios mismo no podría poner en duda. Dios ya no es designado como el principio trascendente –y en consecuencia también *"reducido"* en *Idées... I*–[236] de toda teleología universal *fáctica*, la de la naturaleza o la del espíritu, es decir, de la historia. La conciencia divina, reveladora de la intangibilidad de las esencias constituidas, es, en tanto contenido de una ficción y como el Télos ordenador del universo real, una facticidad. La reducción de Dios como ser y conciencia fácticas libera la significación de una divinidad trascendental, tal como aparece en los últimos escritos. La ambigüedad que anunciábamos ha-

233. Cf. E III, 4, pág. 60. "La Idea *polar ideal* absoluta, la de un absoluto en un nuevo sentido, de un absoluto que se sitúa más allá del mundo, más allá del hombre, más allá de la subjetividad trascendental: es el Logos absoluto, la verdad absoluta [...] como *unum, verum, bonum* [...]" (trad. de A. Lowit y H. Colombié, publicado por A. Diemer, en *Les Études philosophiques*, 1954, pág. 39).

Si se cree que la Idea tiene aquí un sentido trascendental y, como veremos en seguida, no se halla *"más allá"* sino respecto del momento *constituido* de la subjetividad trascendental, se puede señalar que Husserl recupera en profundidad el sentido escolástico original del trascendental (*unum, verum, bonum*, etc., como transcategorial de la lógica aristotélica), más allá de la acepción kantiana, pero de todos modos como un desarrollo de la empresa kantiana.

234. En el mismo fragmento (pág. 40 de la traducción francesa), se define la trascendencia del Logos como una norma trascendental, "Polo infinitamente distante, Idea de una omnicomunidad trascendental absolutamente perfecta".

235. § 44, pág. 142 [pág. 100] y § 79, pág. 265 [pág. 186].

236. § 58, págs. 191-192 [págs. 133-134].

ce un momento, concierne precisamente a la relación del Absoluto trascendental como divinidad con el Absoluto trascendental como subjetividad histórica. En su sentido trascendental, Dios es mencionado a veces como aquel hacia quien *"estoy en camino"* y *"que habla en nosotros"*, a veces como lo que *"no es otra cosa sino el Polo"*.[237] En ocasiones el Logos se expresa *a sí mismo a través* de una historia trascendental, y en ocasiones no es sino la autenticidad polar absoluta *de* la historicidad trascendental *misma*. En el primer caso, la fenomenología trascendental no sería sino el *lenguaje* más riguroso de una metafísica especulativa y de un idealismo absoluto. En el segundo caso, los conceptos tomados en préstamo a la metafísica no tendrían más que un sentido *metafórico* e indicativo, que no afectaría esencialmente la pureza original de la fenomenología como idealismo trascendental. En el primer caso, la plenitud esencial y actual de una infinitud se *desplegaría* únicamente en una discursividad histórica donde se la podría *derivar*. En el segundo caso, la infinitud no sería sino la *apertura* indefinida a la verdad y a la fenomenalidad para una subjetividad siempre finita en su ser fáctico.

No se podría ser más infiel a Husserl que viendo en esto un dilema. Sería detenerse seguramente en una actitud especulativa en el sentido peyorativo que Husserl siempre le otorgó. La actitud fenomenológica es ante todo una disponibilidad de la atención para el advenimiento de una verdad que siempre ya se anuncia. En lugar de examinar frenéticamente la opción, es necesario esforzarse hacia la raíz necesariamente *una* de todo dilema. ¿El sentido de la historicidad trascendental *se* da a entender *a través* de ella, como el Logos que está al comienzo? ¿No es Dios, por el contrario, sino el cumplimiento final y situado en el infinito, el nombre del horizonte de los horizontes y la *Entelequia* de la historicidad trascendental misma?[238] Tal vez la única respuesta posible a la cuestión de la historicidad, a partir de una unidad todavía más profunda, consista en aceptar ambas a la vez. Es *a través* de la historia *constituida* como Dios habla y transcurre; y

237. K III, pág. 106 (*loc.cit.*, pág. 47). En este sentido, el Polo como "más allá", está siempre *más allá para el Sí* de la conciencia trascendental. Es *su* más allá. Nunca será una trascendencia real: "El camino que parte de cada uno de los yoes [...] es *su* camino (el subrayado es nuestro), pero todos los caminos conducen al mismo polo, situado más allá del mundo y más allá del hombre: Dios" (*ibid.*).

238. F I, 24, pág. 68 (*loc.cit.*, pág. 47: "Dios es la Entelequia...").

respecto de la historia constituida y de todos los momentos constituidos de la vida trascendental, Dios está *más allá*. Pero *no* es *sino* el Polo *para sí* de la historicidad y de la subjetividad trascendental histórica *constituyentes*. La diahistoricidad o la metahistoricidad del Logos divino no atraviesa y no supera más que el *"Hecho"* como *"ya-hecho"* de la historia, pero *no* es *sino* el movimiento puro de su historicidad. Esta situación del Logos es profundamente análoga –y no por azar– a la de toda idealidad, tal como el análisis del *lenguaje* nos permitió precisarlo. La idealidad es *a la vez* supratemporal y omnitemporal, y Husserl la califica ya de una manera, ya de otra, según la refiera o no a la temporalidad fáctica. Puede decirse entonces que el sentido puro, la idealidad de la idealidad, *que no es ninguna otra cosa* sino el aparecer del ser, es *a la vez* supratemporal (intemporal, dice a veces Husserl) y omnitemporal, e incluso que *"supratemporalidad significa omnitemporalidad"*, y ésta es sólo *"un modo de la temporalidad"*.[239] Supratemporalidad y omnitemporalidad, ¿no son también los caracteres del *Tiempo mismo*? ¿No son los caracteres del Presente Viviente, que es la Forma concreta absoluta de la temporalidad fenomenológica y Absoluto primordial de toda vida trascendental?[240] La unidad temporal oculta de la *"dia-"*, *"supra-"* o *"in-"* temporalidad por una parte, y de la *omni*-temporalidad por otra, es el fundamento unitario de todas las instancias disociadas por las diversas reducciones: facticidad y esencialidad, mundanidad y no-mundanidad, realidad e idealidad, empiria y trascendentalidad. Esta unidad, en tanto unidad temporal de la temporalidad para todo *Geschehen*, para toda historia como reunión de lo que adviene en general, es la historicidad misma.

Si hay una historia, la historicidad no puede ser entonces sino el paso de una Palabra, la tradición pura de un Logos originario hacia un Télos polar. Pero dado que no puede haber nada fuera de la pura historicidad de ese paso; dado que no hay un Ser que posea un sentido fuera de esta historicidad y escape de su horizonte infinito; dado que el Logos y el Télos no son nada fuera del *Wechselspiel* de su recíproca inspiración, todo esto significa que el *Absoluto* es el *Paso*. Es la

239. *Erfahrung und Urteil*, § 64 *c*, pág. 313 [pág. 287] (ya citado).

240. "Die urzeitliche, überzeitliche 'Zeitlichkeit' ", dice Husserl al hablar de "Mi Presente viviente" (C 2, III, 1932, págs. 8-9).

tradicionalidad que circula del uno al otro, esclareciendo el uno por el otro, en un movimiento donde la conciencia inventa su camino en una reducción indefinida y siempre ya comenzada, donde toda aventura es una conversión y todo retorno al origen una audacia hacia el horizonte. Este movimiento es, también, el *Absoluto de un Peligro*. Pues si la luz del sentido no es sino en virtud del Paso, ella también puede extraviarse en el camino. Como habla, sólo puede extraviarse en la inautenticidad de un lenguaje y en la abdicación de un ser hablante. La fenomenología como Método[241] del Discurso es, por sobre todo, en este respecto, *Selbstbesinnung* y *Verantwortung*, libre resolución en la cual se *"retoma su sentido"*, para hacerse responsable, a través del habla, de un camino en peligro. Este habla es histórica porque es siempre ya una *respuesta*. Hacerse responsable es hacerse cargo de un habla escuchada, es asumir el intercambio de sentido, para velar su marcha. En sus implicaciones más radicales, el Método no es, pues, el prefacio neutro o el ejercicio *preambular* de un pensamiento, sino el pensamiento mismo en la conciencia de su historicidad integral.

Todo esto desarrolla rigurosamente el descubrimiento de la intencionalidad. Ésta no es es sino el Absoluto de un Movimiento viviente sin el cual ni su fin ni su origen tendrían ocasión de aparecer. La intencionalidad es la tradicionalidad. En su mayor profundidad, es decir, en el movimiento puro de la temporalización fenomenológica, como salida de sí en sí del Absoluto del Presente Viviente, la intencionalidad es la raíz de la historicidad. Si es así, no hace falta preguntarse *cuál* es el sentido de la historicidad. En todas las acepciones de este término, la historicidad es *el sentido*.

Con tal de que se respete el valor *fenomenológico*, esa aserción no transgrede el sentido mismo, es decir, el *aparecer* y la *posibilidad* del aparecer de la historia. No mezcla, pues, el idealismo trascendental y la metafísica especulativa, pero señala el momento en que la fenome-

241. Desde *Idee der Phänomenologie* (cf. pág. 23) todo el itinerario de Husserl confirma la esencia de la fenomenología en su descubrimiento fundamental, el de la reducción trascendental, como esencia de un Método, en el sentido más rico y, tal vez, más enigmático de este término. Husserl afirma que la reducción trascendental es "El Archimétodo de todos los métodos filosóficos" (C 2, II, S,7, *loc.cit.*, pág. 36). Respecto del sentido de la fenomenología como Método, véase en particular la Beilage XIII de *Krisis*) texto presentado y traducido por H. Dussort, en *Revue philosophique*, 1949 (págs. 447-462).

nología puede articularse sin confusión con una *"filosofía"* que plantee la pregunta del Ser o de la Historia. Esta pregunta *"ontológica"* (en el sentido no husserliano del término, que se puede sólo oponer, y se opone a menudo aún hoy, a la ontología fenomenológica de Husserl) no puede depender de una fenomenología como tal. Pero tampoco creemos que esa pregunta pueda alguna vez, *en un discurso filosófico*, preceder *simplemente* a la fenomenología trascendental como su supuesto o como fundamento latente. Por el contrario, ella señalaría, en el interior de la filosofía en general, el momento, concebido por Husserl, por lo demás, en que la fenomenología se completaría como propedéutica filosófica a toda *decisión* filosófica. Al anunciarse esta propedéutica siempre como infinita, ese *momento* no es una facticidad sino un sentido ideal, un derecho que permanecerá siempre bajo la jurisdicción fenomenológica, un derecho que sólo una fenomenología puede ejercer anticipando de manera explícita el fin de su itinerario.

Es necesario que esa propedéutica se complete de derecho o que su término fáctico sea anticipado para que se pueda pasar de la pregunta *"cómo"* a la pregunta *"por qué"* sabiendo de qué se habla. En este punto, todo discurso filosófico debe fundarse en una fenomenología. Se debe agotar de derecho la cuestión del sentido de la historicidad y de la historicidad como sentido, es decir, de la *posibilidad de* la facticidad histórica en su aparecer, para poder llenar de sentido la pregunta: *¿Hay, y por qué hay, facticidad histórica?* Ambas preguntas son irreductiblemente solidarias. El *"por qué"* no puede surgir sino de la *posibilidad* (en el sentido metafísico u ontológico y no fenomenológico) de un no-ser de la facticidad histórica; y el no-ser *como* no-historia permite revelar su *eventualidad* sólo a partir de una conciencia del sentido puro y de la historicidad pura. Es decir, de una conciencia de *posibilidad* en sentido fenomenológico. Esta conciencia, que únicamente una fenomenología puede sacar a la luz, sólo puede ser, según hemos visto, una conciencia teleológica. Como el sentido al que tenemos acceso no es el ser del acontecimiento; como siempre puede no encarnarse, apagarse o no nacer, el *"por qué"* toma su gravedad de una certeza fenomenológica, y sólo por ella reencuentra la virulencia de un *"¿con vistas a qué?"*. La pregunta ontológica no parece, pues, surgir más que de una afirmación teleológica. Es decir, de una libertad. La teleología es la unidad amenazada del sentido y del ser, de la fenomenología y de la ontología. Esta teleología, que nunca cesó de fundar y de animar al pensamiento husserliano, no pue-

de, sin embargo, ser *determinada* en un lenguaje filosófico sin romper provisionalmente esa unidad en beneficio de una fenomenología.

De este modo, sabiendo a partir de la ejemplaridad del acontecimiento, cuál es el sentido de éste, y a partir de la ejemplaridad en general cuál es el sentido del sentido en general, podemos entonces preguntarnos, con una pregunta que ya no puede proceder de la fenomenología como tal, no *"¿qué es el Hecho?"*, pregunta a la cual responde, en principio, una ontología fenomenológica, sino: *"¿Por qué son posibles en general un punto de partida fáctico en la facticidad y una reducción?"*, o: *"¿Qué es la facticidad del hecho que supone la ejemplaridad del hecho?"*, o aun: *"¿Qué es la unidad originaria del sentido y del hecho, de la cual, por sí solos, ni uno ni otro pueden dar cuenta?"*. Dicho de otra manera, conociendo lo que es el sentido como historicidad, puedo preguntarme claramente por qué habría una historia y no más bien nada.[242] A condición de que suceda a la posibilidad de la fenomenología y asuma su prioridad jurídica, el hecho de tomar así en serio la pura facticidad como tal, ya no es una vuelta al empirismo y a la no-filosofía. Por el contrario, lleva a la filosofía a su consumación. Pero para ello debe mantenerse en la precaria apertura de una pregunta: la pregunta del origen del Ser como Historia. Toda respuesta a una pregunta tal no puede sino emerger nuevamente en un proceso fenomenológico. La ontología sólo tiene derecho a la pregunta. Es en la fisura, abierta para siempre, de esta pregunta, donde el Ser mismo se muestra *silenciosamente* bajo la negatividad fenomenológica del *ápeiron*.[243] Sin duda, es necesario que el Ser se haya dado siem-

242. Se puede repetir tal pregunta a propósito de toda facticidad singular y de todas las formas particulares de la historicidad infinita como horizonte de todo fenómeno, de todas las formas determinadas del mundo en general como horizonte de toda experiencia posible, particularmente de este mundo histórico.

243. Ya hemos citado el texto en que Husserl resume toda la significación de su empresa afirmando que, para la fenomenología, la pura facticidad existencial como singularidad salvaje, siempre fuera de alcance de toda subsunción eidética, es "eternamente el *ápeiron*" (*La philosophie comme science rigoureuse*, trad. de Q. Lauer, pág. 93 [pág. 80]). Se pasa de la fenomenología a la ontología –en sentido no husserliano– cuando se pregunta en silencio acerca del surgimiento de la facticidad desnuda y cuando se deja de considerar el Hecho en su "función" fenomenológica. Entonces, éste ya no puede ser agotado y reducido al sentido por un trabajo fenomenológico, aunque se lo continuara al infinito. Es *siempre más* o *siempre menos*, siempre otro, en todo caso, de como Husserl lo definió al decir, por ejemplo, en una fórmula que seña-

pre ya a pensar, en la presunción –que también es una reasunción– del Método. Sin duda, es necesario que siempre ya se hayan *contraído* un acceso al Ser *y* una llegada del Ser cuando la fenomenología comienza como derecho al habla. Y si el Ser no *debía* ser, de cabo a rabo, Historia, el *retraso* del Discurso *respecto* de la mostración del Ser no sería más que una simple y falible miseria del pensamiento como fenomenología. Que no pueda ser así, porque la historicidad le es prescripta al Ser; que el retraso sea el destino del Pensamiento mismo como Discurso, únicamente una fenomenología puede *decirlo* y hacerlo aflorar en una filosofía. Porque sólo ella puede hacer aparecer la historicidad infinita, es decir, el discurso y la dialecticidad infinitos, como la posibilidad pura y la esencia misma del Ser en manifestación. Sólo ella puede abrir al Ser-Historia la subjetividad absoluta del Sentido haciendo aparecer, al término de la reducción más radical, la subjetividad trascendental absoluta como pura temporalidad pasivo-activa, como pura autotemporalización del Presente Viviente, es decir, según hemos visto, ya como intersubjetividad. Intersubjetividad discursiva y dialéctica del Tiempo consigo mismo en la infinita multiplicidad y la infinita implicación de sus orígenes absolutos, otorgando derecho a toda otra intersubjetividad en general y haciendo irreductible la unidad polémica del aparecer y del desaparecer. El retraso es, en este caso, el absoluto filosófico, porque el comienzo de la reflexión metódica no puede ser sino la conciencia de la implicación de *otro* origen absoluto, anterior y posible en general. Esta alteridad del origen absoluto que aparece estructuralmente en *mi Presente Viviente* y no puede aparecer y ser reconocido más que en la originariedad de al-

---

la la más elevada ambición de su propósito: "[...] el *Hecho* mismo, con su *irracionalidad*, es *un concepto estructural en el sistema del a priori concreto*" (*M.C.*, § 39, pág. 68 [pág. 108], el subrayado es de Husserl). Pero únicamente una fenomenología puede poner al desnudo la pura materialidad del Hecho entregándose al término de la determinación eidética, agotándose ella misma. Sólo ella puede evitar la confusión de la pura facticidad con tal o cual de sus determinaciones. Naturalmente, llegado a este punto, para no recaer en el sinsentido filosófico del irracionalismo o del empirismo, no hace falta hacer funcionar *enseguida* el Hecho, determinar el sentido fuera o independientemente de toda fenomenología. Una vez que se ha tomado conciencia de la prioridad jurídica de la fenomenología en todo discurso filosófico, quizá sea lícito lamentar todavía que Husserl no haya formulado *también* esta pregunta ontológica, de la cual no hay nada que *decir* que le concierna a ella misma. Pero, ¿cómo lamentar que la fenomenología no sea una ontología?

go tal como *mi Presente Viviente*, significa la autenticidad del retraso y de la limitación fenomenológicas. Bajo la gris apariencia de una técnica, la Reducción no es sino el pensamiento puro de este retraso, el pensamiento puro en tanto toma conciencia de sí como retraso en una filosofía. Si la conciencia del retraso pudiera ser reducida, ¿podría haber un pensamiento auténtico del Ser *como* Historia y una historicidad auténtica del pensamiento? Pero, ¿podría haber una filosofía si esa conciencia del retraso no fuera originaria y pura? Ahora bien: una conciencia originaria del retraso sólo puede tener la forma pura de la anticipación. La conciencia pura del retraso no puede ser al mismo tiempo más que una presunción pura y legítima, y, por consiguiente, apriórica, sin la cual, tampoco aquí serían posibles discurso e historia.

La imposibilidad de sostenerse en la simple permanencia de un Presente Viviente, origen uno y absolutamente absoluto del Hecho *y* del Derecho, del Ser *y* del Sentido, pero siempre distinto en su identidad consigo mismo, la impotencia de encerrarse en la inocente indivisión del Absoluto originario, porque es *presente* sólo *difiriéndose* sin tregua, esa impotencia y esa imposibilidad se dan en una conciencia originaria y pura de la Diferencia. Una *conciencia* así, con el extraño estilo de su unidad, tiene que ser devuelta a su luminosidad. Sin ella, sin su dehiscencia propia, nada aparecería.

La Diferencia originaria del Origen absoluto que puede y debe indefinidamente, con seguridad apriórica, retener y anunciar su forma pura concreta como el más allá o el más acá que da sentido a toda genialidad empírica y a toda profusión fáctica, tal vez sea lo que siempre se dijo bajo el concepto de *"trascendental"*, a través de la enigmática historia de sus desplazamientos. Trascendental sería la Diferencia. Trascendental sería la inquietud pura e interminable del pensamiento dispuesto a *"reducir"* la Diferencia, superando la infinitud fáctica hacia la infinitud de su sentido y de su valor, es decir, manteniendo la Diferencia. Trascendental sería la certeza pura de un Pensamiento que, no pudiendo aguardar el Télos que se anuncia ya si no es avanzando sobre el Origen que se reserva indefinidamente, jamás debió llegar a saber que estaría siempre por venir.

Esa extraña procesión de una *"Rückfrage"*: tal es el movimiento esbozado en *El origen de la geometría*. También en eso este escrito ostenta, como dice Husserl, *"una significación ejemplar"*.

Julio de 1961

"EL ORIGEN DE LA GEOMETRÍA"[1]

La preocupación que nos mueve en este escrito nos lleva necesa-
[365] riamente, en primer término, a aventurarnos en reflexiones que con seguridad estuvieron muy alejadas de Galileo. Tenemos derecho a no enfocar nuestra mirada solamente en la geometría que nos ha sido transmitida ya lista y en el modo de ser que su sentido tenía en el pensamiento de Galileo –en el suyo, así como en el de todos los herederos posteriores de un saber geométrico más antiguo– ya sea que pusieran manos a la obra como geómetras puros o que realizaran apli-

1. Nos hemos esforzado por conservar en nuestra traducción el ritmo, muy espontáneo, de la frase husserliana, aun cuando está muy marcado por el carácter inacabado del boceto. Por razones de claridad, de todas formas, hemos debido modificar en dos o tres oportunidades la puntuación del texto original o recordar entre corchetes [ ] las palabras lejanas a las que en ocasiones remiten pronombres o conjunciones. Otros corchetes < > señalan palabras agregadas por idénticas razones por el editor de *Krisis* y de los textos anexos. Los paréntesis y las notas a pie de página son de Husserl (con respecto a este tema véanse las notas críticas al final de la traducción). La paginación del texto en el volumen VI de las *Husserliana* está indicado al margen de la traducción.

caciones prácticas de la geometría. Por el contrario, se trata también, se trata incluso antes que nada, de interrogar con una pregunta retrospectiva el sentido originario de la geometría transmitida y que sigue aún vigente con este mismo sentido –geometría que sigue en vigencia al tiempo que se edifica y permanece a través de todas sus nuevas formas como "la" geometría. Necesariamente, nuestras consideraciones conducirán hacia los más profundos problemas de sentido, problemas de la ciencia y de la historia de la ciencia en general, e incluso por último, de una historia universal en general; de modo tal que nuestros problemas y nuestras explicaciones respecto de la geometría galileana ostentan una significación ejemplar.

Llamemos previamente la atención acerca de lo siguiente: en el curso de nuestras meditaciones históricas acerca de la filosofía moderna, por primera vez, aquí, con Galileo, gracias al hecho de desvelar los problemas de fondo respecto del origen del sentido de la geometría y, sobre este fundamento, del origen del sentido de su nueva física, el resplandor de una luz brilla sobre toda nuestra empresa: a saber, la voluntad de llevar a cabo, bajo la forma de meditaciones históricas, tomas de conciencia de nuestra propia situación filosófica presente y esto, por cierto, con la esperanza de que así podremos apoderarnos del sentido, del método y del comienzo de la filosofía, de *esta* filosofía a la que nuestra vida quiere y debe consagrarse. Aquí, en primer lugar, un ejemplo mostrará con toda evidencia que nuestras investigaciones son precisamente históricas en un sentido insólito, es decir, de acuerdo con una dirección temática que abre problemas de fondo totalmente ajenos a la historia (*Historie*) habitual, problemas que, a su vez, son también indudablemente históricos (*historische*). No podemos ver por anticipado hacia dónde llevará el proseguir consecuentemente estos problemas de fondo.

La pregunta por el origen de la geometría (por una razón de breve-
[366] dad, reunimos bajo ese título todas las disciplinas que tratan con formas cuya existencia matemática se despliega en la espacio-temporalidad pura) no debe ser aquí la pregunta filológico-histórica, ni por consiguiente la indagación encaminada hacia la búsqueda de los primeros geómetras que han formulado proposiciones, demostraciones, teorías geométricas verdaderamente puras o hacia la búsqueda de las proposiciones determinadas que ellos han descubierto y otras cosas semejantes. En lugar de eso, nuestra preocupación debe más bien orientarse hacia una pregunta retrospectiva acerca del sentido más originario de acuerdo con el

cual la geometría nació un día <y>, desde entonces, ha estado presente como tradición milenaria, sigue estando para nosotros y se mantiene viva en una incesante elaboración;[2] nos preguntamos acerca del sentido según el cual, por primera vez, entró en la historia –debe de haber entrado, aunque no sepamos nada de los primeros creadores ni hagamos cuestión de ello–. A partir de lo que sabemos, a partir de nuestra geometría, es decir de sus formas antiguas y transmitidas (como la geometría euclidiana), es posible una pregunta retrospectiva acerca de los comienzos originarios y sumergidos de la geometría tal como deben de haber sido necesariamente, en tanto "proto-fundadores". Esta pregunta retrospectiva se mantiene inevitablemente en generalidades, pero, como se mostrará pronto, son generalidades susceptibles de una explicitación fecunda y prescriben las posibilidades de llegar a preguntas singulares y, a título de respuestas, a determinaciones evidentes. La geometría ya lista, por así decir, a partir de la cual procede la pregunta retrospectiva, es una tradición. Nuestra existencia humana se mueve en medio de un número infinito de tradiciones. En tanto producto de la tradición, el mundo de la cultura está allí, en su totalidad y bajo todas sus formas. En cuanto tales, esas formas no han sido engendradas de manera puramente causal y ya sabemos siempre que la tradición es precisamente tradición, engendrada en nuestro espacio de humanidad a partir de una actividad humana; por tanto, en una génesis espiritual –aun cuando, en general, no sabemos nada, o casi nada del origen determinado y de la espiritualidad que, de hecho, ha operado aquí. Y sin embargo, en este no-saber se sostiene siempre y de manera esencial, un saber implícito, que reclama por tanto su explicitación, pero un saber cuya evidencia es irrecusable. Comienza con verdades superficiales que se comprenden por sí mismas: así, todo lo tradicional ha nacido de una producción humana; luego, han existido hombres y humanidades pasadas, entre los que estaban los primeros creadores que, a partir de materiales ya disponibles, materiales brutos y materiales ya informados por el espíritu, daban forma a lo nuevo, etcétera. Pero, a partir de las verdades superficiales se llega a las profundidades. Cuando se la sigue de cerca en esa generalidad, la tradición se deja cuestionar y, si se mantiene consecuentemente la dirección problemática, vemos abrirse una

2. También para Galileo y todas las épocas posteriores desde el Renacimiento, en una incesante y continua elaboración viva, pero al mismo tiempo como tradición.

infinidad de preguntas que, según su sentido, dan lugar a respuestas determinadas. Su forma de generalidad y, más aún, como se reconoce, de validez general incondicionada, autoriza evidentemente una aplicación a casos singulares e individualmente determinados, siempre y cuando, sin embargo, sólo se determine acerca de lo individual aquello que es captable por subsunción.

Comencemos pues, a propósito de la geometría, por las verdades más accesibles que se comprenden de por sí, tal como las hemos for-
[367] mulado más arriba para anunciar el sentido de nuestra pregunta retrospectiva. Comprendemos nuestra geometría, presente ante nosotros a partir de la tradición (nosotros la hemos aprendido y nuestros maestros han hecho lo mismo), como una adquisición total de producciones espirituales que, en el proceso de una elaboración, se extiende por adquisiciones nuevas en nuevos actos espirituales. Sabemos a partir de sus formas anteriores y transmitidas, en tanto constituyen su origen –pero a propósito de cada una se la remite cada vez a la forma anterior– que manifiestamente la geometría debe, por tanto, haber nacido de una *primera* adquisición, de actividades creadoras primeras. Comprendemos así su modo de ser persistente: no se trata sólo de un movimiento que procede sin cesar de adquisición en adquisición, sino de una síntesis continua en la cual persisten todas las adquisiciones en su valor, forman todas una totalidad, de manera tal que en cada presente la adquisición total es, se podría decir, premisa total para las adquisiciones de la etapa siguiente. La geometría está necesariamente en este tipo de movilidad con un horizonte de futuro geométrico del mismo estilo; es así como tiene vigencia para cada geómetra, pues cada uno tiene la conciencia (es decir, el saber constante e implícito) de estar comprometido en una progresión continua y en un progreso de conocimiento en tanto opera en ese horizonte. Lo mismo ocurre con toda la ciencia. Y de la misma manera, [tenemos la certeza de] que cada ciencia está referida a una cadena abierta de generaciones de investigadores, conocidos o desconocidos, que trabajan unos con otros y unos para otros, en tanto constituyen, para la totalidad de la ciencia viva, la subjetividad productora. La ciencia, y en particular la geometría, con un tal sentido de ser, debe de haber tenido un comienzo histórico y ese sentido mismo un origen en un acto productor; esto, en primer lugar, a título de proyecto y luego, en la ejecución exitosa.

Evidentemente, ocurre aquí lo mismo que en todo descubrimiento. Toda producción espiritual que llega a su ejecución a partir de un pri-

mer proyecto está allí, por primera vez, en la evidencia del éxito actual. Si se considera, sin embargo, que la matemática tiene el modo de ser de un movimiento continuo y vivo que procede a partir de adquisiciones, como premisas para nuevas adquisiciones cuyo sentido de ser se integra en el sentido de ser de cada una de las premisas (y así sucesivamente), se hace entonces claro que el sentido total de la geometría (en tanto ciencia desarrollada y como ocurre en cualquier otra ciencia) no podía existir desde el comienzo como proyecto y luego proseguir en un movimiento de cumplimiento. En tanto etapa preliminar, había precedido necesariamente una formación de sentido (*Sinnbildung*) más primitiva, de tal manera que, indudablemente, ha aparecido por primera vez en la evidencia de una realización lograda. Pero, un lenguaje semejante es, a decir verdad, pleonástico. Evidencia no quiere decir absolutamente nada más que la captación de un ente en la conciencia de su ser-ahí, de manera original y en persona. En tanto tiene éxito, la realización de un proyecto es evidencia para el sujeto activo; en ella, lo efectuado está presente *originaliter* en tanto él mismo.

Pero aquí surgen las preguntas. Este proyecto y esta realización lograda se desarrollan sin embargo únicamente en la *subjetividad* del inventor, y en adelante también, es exclusivamente en su espacio espiritual, se podría decir, donde se mantiene el sentido presente *originaliter* con la totalidad de su contenido. Pero la existencia geométrica no es existencia psíquica, no es existencia de algo personal en la esfera personal de la conciencia; es existencia de un ser-ahí, objetivamente para "todo el mundo" (para el geómetra real y posible o para [368] quienquiera que comprenda la geometría). Más aún, desde su protofundación tiene una existencia específicamente supratemporal y accesible a todos los hombres tal como estamos seguros, y, en primer lugar, a los matemáticos reales y posibles de todos los pueblos, de todos los siglos y, esto en todas sus formas particulares. Y todas las formas producidas nuevamente por cualquiera sobre la base de las formas predadas adoptan inmediatamente la misma objetividad. Se trata, como observamos, de una objetividad "ideal". Es propia de una clase de productos espirituales del mundo de la cultura al que pertenecen no solamente todas las formaciones científicas y las ciencias mismas, sino también, por ejemplo, las formaciones del arte literario.[3] Las

3. Pero la literatura, en su concepto más amplio, abarca todas estas formaciones, es

obras de esta clase no ofrecen, como las herramientas útiles (martillos, tenazas) o como las obras de arquitectura y los productos del mismo tipo, una posibilidad de reedición en varios ejemplares semejantes entre sí. El teorema de Pitágoras, así como la geometría, no existen más que una sola vez, cuantas veces y en cualquier lengua que puedan ser expresados. La geometría es idénticamente la misma en la "lengua original" de Euclides y en todas las otras "traducciones"; es una vez más la misma en cada lengua, cuantas veces sea expresada, a partir de su enunciación oral o de su notación escrita originales, expresada en el modo sensible en las innumerables expresiones orales o en las consignaciones escritas y otras. Las expresiones sensibles tienen una individuación espacio-temporal en el mundo como todos los acontecimientos corporales o como todo aquello que está incorporado como tal en los cuerpos; pero eso no es verdadero de la forma espiritual misma, que llamamos aquí "objetividad ideal". Sin embargo, ellas [las formas de la objetividad ideal] tienen, de cierta manera, una existencia objetiva en el mundo, pero solamente en virtud de la doble estratificación de esas repeticiones y finalmente en virtud de las incorporaciones sensibles. Pues la lengua en sí misma, en todas sus especificaciones en palabras, proposiciones, discursos, está edificada enteramente, como se ve fácilmente en la actitud gramatical, a partir de objetividades ideales; por ejemplo, la palabra *Löwe* [león] se presenta sólo una vez en la lengua alemana, es idéntica a sus innumerables expresiones realizadas por cualquier persona. Pero las idealidades de las palabras y de las proposiciones geométricas, las teorías –consideradas puramente en tanto formaciones lingüísticas– no son las idealidades que, en la geometría, constituyen lo que se enuncia y acredita como verdad: los objetos, los estados de cosas geométricos ideales, etcétera. En todo enunciado, el objeto temático, aquello de lo que se habla (su sentido), se distingue de la enunciación que, en sí misma, no es y no puede nunca ser tema en el momento de enunciar-

---

decir que pertenece al ser objetivo de éstas el ser expresado y el ser siempre nuevamente expresable en un lenguaje –más precisamente, cuando se los considera solamente en tanto que significación, en tanto sentido de un discurso–, el tener la objetividad, el ser-ahí-para-todo-el-mundo; esto vale de una manera más particular desde el punto de vista de las ciencias objetivas, de tal manera que, para ellas, la diferencia entre la lengua original de la obra y la traducción en una lengua extranjera no suspende la accesibilidad idéntica, o mejor dicho, la hace solamente indirecta, no expresa.

la. Y aquí el tema consiste precisamente en objetividades ideales y diferentes de las que se mantienen bajo el concepto de lenguaje. Nues-
[369] tro problema se refiere justamente a las objetividades ideales y temáticas de la geometría: ¿cómo llega a su objetividad ideal la idealidad geométrica (así como la de todas las ciencias) a partir de su surgimiento originario intrapersonal en el cual se presenta como formación en el espacio de conciencia del alma del primer inventor? Lo vemos desde el primer momento: por la mediación del lenguaje que le procura, por así decir, su carnadura lingüística; pero ¿cómo hace, a partir de una formación puramente intrasubjetiva, la encarnación lingüística para producir lo *objetivo*, lo cual, por ejemplo como concepto o estado de cosas geométricas, está efectivamente presente y es inteligible para todo el mundo, ahora y para siempre, estando ya acreditado en su expresión lingüística como discurso geométrico, como proposición geométrica en su sentido geométrico ideal?

Naturalmente, aunque se anuncia también aquí, no trataremos el problema general del origen del lenguaje, en su existencia ideal y fundada en el mundo real por la expresión, por la consignación; pero debemos decir aquí algunas palabras acerca de la relación entre el lenguaje como función del hombre en la humanidad y el mundo como horizonte de la existencia humana.

Cuando vivimos en estado de vigilia en el mundo, somos constantemente conscientes del mundo, prestemos o no atención a ello, somos conscientes de él como del horizonte de nuestra vida, como horizonte de las "cosas" (*Dinge*) (objetos reales), de nuestras preocupaciones y de nuestras actividades reales y posibles. Siempre destacado en el horizonte del mundo, está el horizonte de nuestros prójimos (*Mitmenschen*), ya sea que alguien esté presente o no. Incluso antes de prestar atención a ello, somos conscientes del horizonte abierto de nuestra cohumanidad con su delimitado núcleo de los que nos son próximos y de aquellos que conocemos en general. Junto con esta conciencia, está la conciencia que tenemos de los hombres en nuestro horizonte-de-lo-extraño y del que tenemos conciencia cada vez como de los "otros"; cada vez conciencia de los otros "para mí", en tanto "mis" otros, como aquellos con los cuales puedo entrar en una conexión de intropatía actual y potencial, inmediata y mediata, en una comprensión recíproca entre sí mismo y los otros y, sobre el fundamento de esta conexión, en un intercambio con ellos, un compromiso con ellos en cualquier modo particular de comunidad y, luego, en un saber habitual

de este ser comunizado. Al igual que yo, todo hombre tiene su cohumanidad y, como tal, es comprendido por mí y por todo el mundo, y tiene, contándose siempre a sí mismo, la humanidad en general, en la cual se sabe viviendo.

Precisamente a este horizonte de humanidad pertenece el lenguaje universal. La humanidad se conoce, en primer lugar, como comunidad de lenguaje inmediata y mediata. Es evidentemente gracias al lenguaje y a la inmensa extensión de sus consignaciones, en tanto comunicaciones virtuales, como el horizonte de humanidad puede ser infinitamente abierto, como lo es siempre para los hombres. En la dimensión de la conciencia, se privilegia la humanidad normal y adulta (con exclusión del mundo de los anormales y de los niños) como horizonte de la humanidad y como comunidad de lenguaje. En este sentido, la humanidad es para cada hombre, para quien es su horizonte-de-nosotros, una comunidad del poder-expresarse en la reciprocidad, la normalidad y la plena inteligibilidad; y en esta comunidad, cada uno puede también hablar como de un ente objetivo de todo lo que está allí, en el mundo circundante de su humanidad. Todo tiene su nombre o, [370] mejor dicho, es nombrable en un sentido muy amplio, es decir, expresable en un lenguaje. El mundo objetivo es, desde el primer momento, mundo para todos, el mundo que "todo el mundo" tiene como horizonte de mundo. Su ser objetivo presupone a los hombres en tanto que hombres [sujetos] de su lenguaje universal. El lenguaje es, por su parte, una función y un poder ejercido correlativamente referido al mundo, al *universum* de los objetos en tanto expresable en un lenguaje según su ser y su ser-así. Así, de un lado, los hombres en tanto hombres, la cohumanidad, el mundo –el mundo del que los hombres hablan y pueden hablar siempre, del que nosotros hablamos y podemos hablar siempre– y, del otro lado, el lenguaje, están indisociablemente entrelazados y siempre ya ciertos en la unidad indisociable de su correlación, aunque habitualmente permanezcan siempre implícitos y en el horizonte.

Una vez presupuesto esto, el geómetra protofundador puede también, evidentemente, enunciar su formación interior. Pero la pregunta se repite: ¿cómo, en virtud de ello, esa formación llega a ser objetiva en su "idealidad"? En cuanto puede ser comprendido nuevamente y comunicado, lo psíquico en tanto psíquico de este hombre es con seguridad *eo ipso* objetivo, del mismo modo, precisamente, que él mismo, en tanto hombre concreto, es objeto posible de experiencia y de desig-

nación para todo el mundo, como cosa real en el mundo de las cosas en general. Podemos ponernos de acuerdo acerca de ello y hacer enunciaciones que sean comunes y que se verifiquen, sobre la base de una experiencia común, etcétera. Pero ¿cómo la formación constituida de manera intrapsíquica llega a la especificidad de un ser intersubjetivo, como objetidad ideal que, precisamente en tanto "geométrica" y a pesar de su origen psíquico, no es sin embargo de ninguna manera algo real psíquico? Reflexionemos. La presencia original y en persona, en la actualidad de la primera producción, por tanto en la "evidencia" originaria, no da lugar en general a ninguna adquisición persistente que pueda tener la existencia objetiva. La evidencia viva es transitoria, de tal manera que seguramente la actividad se convierte de inmediato en pasividad en la conciencia empalidecida y fluyente de lo-que-acaba-de-ser. Finalmente, esta "retención" se desvanece, pero el pasaje y lo pasado "desvanecidos" no han vuelto a ser nada para el sujeto en cuestión, pueden ser despertados. A la pasividad de lo que es al comienzo oscuramente despertado y de aquello que eventualmente emerge a una claridad cada vez mayor, pertenece la actividad posible de una rememoración en la cual la vivencia pasada es como re-vivida en su totalidad de manera activa. Ahora bien, si aquello que constituye lo renovado (lo rememorado), es la producción originariamente evidente, en tanto puro cumplimiento de su intención, entonces una actividad de producción efectiva se presenta necesariamente junto con el rememorar activo del pasado, y al mismo tiempo, en un "recubrimiento" originario, surge la evidencia de la identidad: aquello que es originariamente efectuado ahora es lo mismo que ha sido evidente con anterioridad. Con ello se encuentra también fundada la facultad de proceder a cualquier repetición de la formación, en la evidencia de la identidad (recubrimiento de identidad) a través de la cadena de las repeticiones. Sin embargo, tampoco con ello hemos sobrepasado al sujeto y sus facultades subjetivas evidentes y, por consiguiente, no hemos aportado todavía ninguna "objetividad". Pero ésta surge –en una etapa preliminar–, de manera inteligible, en cuanto tomamos en consideración la función de la intropatía y la cohumanidad como comunidad de intropatía y co-
[371] munidad de lenguaje. En la conexión de la comprensión mutua por el lenguaje, la producción original y el producto de un solo sujeto pueden ser comprendidos nuevamente *de manera activa* por los otros. Como en el caso de la rememoración, en esta plena re-comprensión de lo que ha sido producido por el otro tendrá lugar necesariamente una co-ope-

ración específica y presente en la actividad presentificante, pero al mismo tiempo también, la conciencia evidente de la identidad de la formación espiritual en las producciones de aquel que recibe y aquel que da comunicación y recíprocamente. Las producciones pueden propagarse en su similaridad de personas a comunidades de personas y, en el encadenamiento de comprensión de esas repeticiones, penetra la evidencia como lo mismo en la conciencia del otro. En la unidad de la comunidad comunicante de varias personas, no se tiene conciencia de la formación producida de manera iterativa como de una formación semejante, sino como de la única formación universal.

Ahora bien, es necesario aún considerar que la objetividad de la formación ideal no está todavía perfectamente constituida por una transmisión actual semejante de aquello que es producido originariamente en uno, a algún otro que lo reproduce originariamente. Le falta la *presencia perdurante* de los "objetos ideales", que persisten también en los tiempos en que el inventor y sus compañeros ya no están despiertos para un intercambio semejante o, en general, cuando ya no están vivos. Le falta el ser-a-perpetuidad, que permanece aun cuando nadie lo ha efectuado en la evidencia.

La función decisiva de la expresión lingüística escrita, de la expresión que consigna, es hacer posibles las comunicaciones sin alocución personal, mediata o inmediata, y haber llegado a ser, por así decir, comunicación en el modo virtual. Mediante ella, también, la comunización se abre a una nueva etapa. Los signos gráficos, considerados en su pura corporeidad, son objetos de una experiencia simplemente sensible y se encuentran en la posibilidad permanente de ser, en comunidad, objetos de experiencia intersubjetiva. Pero, en tanto signos lingüísticos, al igual que los vocablos lingüísticos, evocan sus significaciones corrientes. Esta evocación es una pasividad, la significación evocada es, por tanto, pasivamente dada, de un modo semejante al que toda actividad antes sumergida en la oscuridad, evocada de manera asociativa, emerge en un primer momento de manera *pasiva* en tanto recuerdo más o menos claro. Como en este último caso, en la pasividad que está aquí en cuestión, lo que es pasivamente evocado debe ser también, por así decir retro-convertido[4] en la actividad correspon-

4. Es una conversión que es consciente de sí misma como de una re-forma (*Nachgestalt*)

diente: es la facultad de reactivación, originariamente propia de todo hombre en tanto ser hablante. De este modo, pues, se cumple, gracias
[372] a la notación escrita, una conversión del modo-de-ser originario de la formación de sentido [por ejemplo] en la esfera geométrica, de la evidencia de la formación geométrica que llega a la enunciación. Se sedimenta, por así decir. Pero el lector puede hacerla nuevamente evidente, puede reactivar la evidencia.[5]

La comprensión pasiva de la expresión se diferencia, entonces, de su puesta en evidencia por reactivación del sentido. Pero entonces también subsisten las posibilidades de un modo de la actividad, las de un pensar que se mueve en pasividades puras, recogidas de manera receptiva y que sólo opera con significaciones pasivamente comprendidas y asumidas, sin esta evidencia de actividad originaria. La pasividad en general es el ámbito de las relaciones y de las fusiones asociativas en todas las cuales el sentido emergente es formación-de-conjunto (*Zusammenbildung*) pasiva. Así nace, a menudo, con una unidad aparente, un sentido posible, es decir, un sentido que se ha de poner en evidencia por una reactivación fácil, mientras que el intento de una reactivación efectiva sólo puede reactivar a los miembros singulares de la relación, aunque la intención de unificación en un todo, en lugar de completarse, se aniquila, es decir, destruye la acepción de ser en la conciencia originaria de la nulidad.

Es fácil observar que en la vida humana en general y, en primer lugar en cada vida individual, de la infancia a la madurez, la vida originariamente intuitiva que, en diversas actividades, crea sobre la base de la experiencia sensible sus formaciones originariamente evidentes, muy pronto cae en medida creciente en la *seducción del lenguaje*. Cae por extensiones cada vez mayores en un decir y en un leer puramente sujetos a las asociaciones, tras las cuales se encuentra a menudo decepcionada por la experiencia posterior, en sus acepciones adquiridas de esta manera.

Se dirá entonces que en la esfera de la ciencia, que nos interesa aquí, la de un pensar aplicado a alcanzar verdades y a evitar falseda-

5. Pero esto no es de ninguna manera necesario y no representa de hecho la normalidad. El lector puede comprender sin esto también; puede, "sin más", tomar posesión de lo que comprende, en co-acepción, sin actividad propia. Tiene entonces una actitud puramente pasiva-receptiva.

des, evidentemente cuidaremos desde el comienzo echar un cerrojo frente al libre juego de las formaciones (*Bildungen*) asociativas. Éstas constituyen un peligro permanente en virtud de la inevitable sedimentación de los productos espirituales bajo la forma de adquisiciones lingüísticas persistentes que pueden ser retomadas y reasumidas por cualquier otro, de manera puramente pasiva. Se previene este peligro no solamente al persuadirse con posterioridad de la posibilidad efectiva de reactivación, sino también asegurando inmediatamente después de la proto-fundación evidente su poder de reactivación y su conservación permanente. Esto ocurre cuando se cuida la univocidad de la expresión lingüística y se aseguran los resultados que han de expresarse de manera unívoca, gracias a una selección muy atenta de las palabras, las proposiciones, los encadenamientos de proposiciones consideradas; es lo que cada uno debe hacer, y no sólo el inventor, sino también cada científico en tanto miembro de la comunidad científica, después de asumir lo que debe recibir de los otros. Esto concierne muy particularmente a la tradición científica, en el interior de la
[373] comunidad de científicos que le corresponde, en tanto comunidad de conocimiento que vive en la unidad de una responsabilidad común. De acuerdo con la esencia de la ciencia, corresponde, pues, al papel de sus funcionarios exigir permanentemente o tener la certeza personal de que todo lo que llevan a la enunciación científica se diga "de una vez para siempre", que se "establezca", indefinidamente reproducible en la identidad, utilizable en la evidencia y con fines teoréticos o prácticos posteriores –en tanto que indubitablemente reactivable en la identidad de su sentido auténtico.[6]

Sin embargo, todavía tenemos un problema doblemente importante. En primer lugar: todavía no hemos tomado en consideración el hecho de que el pensamiento científico adquiere, sobre la base de resultados ya adquiridos, nuevos resultados que fundan, a su vez, otros nuevos, y así sucesivamente –en la unidad de una propagación que asegura la transmisión del sentido.

6. En primer lugar, se trata evidentemente de una firme dirección del querer, que el científico erige en él hacia la segura facultad de la reactivación. Si el fin asignado a la posibilidad de reactivarse sólo puede cumplirse de manera relativa, entonces la exigencia, que se arraiga en la conciencia de una capacidad de adquisición, tiene luego del mismo modo su relatividad que llega a ser también evidente y que persiste. Por último, el conocimiento objetivo, absolutamente establecido, de la verdad, es una idea infinita.

Respecto del crecimiento finalmente prodigioso de una ciencia como la geometría, ¿qué ocurre con la posibilidad de reactivación, de su exigencia y de su facultad? Cuando cada investigador trabaja en su lugar en el edificio, ¿qué pasa con las pausas profesionales y las pausas de sueño que aquí no deben omitirse? Cuando retoma su trabajo actual, ¿tiene que recorrer toda la prodigiosa cadena de las fundaciones hasta las archipremisas y reactivar efectivamente la totalidad de ellas? Es manifiesto que, en ese caso, una ciencia tal como nuestra geometría moderna no sería en absoluto posible. Y sin embargo, está implicado en la esencia de los productos de cada etapa que su sentido de ser ideal no sea solamente un sentido que ha llegado de hecho más tarde, sino que, dado que el sentido se funda sobre el sentido, el sentido anterior otorga algo, en la dimensión del valor, al sentido ulterior, e incluso se integra a él de una cierta manera; en consecuencia, en el interior de la arquitectura espiritual, ninguna pieza es independiente ni, por consiguiente, inmediatamente reactivable.

Esto vale en particular en las ciencias que, como la geometría, tienen su esfera temática en productos ideales, en las idealidades a partir de las cuales las idealidades de nivel superior son siempre nuevamente producidas. Algo completamente diferente ocurre con las ciencias llamadas descriptivas, donde el interés teorético, tanto en la clasificación como en la descripción, se mantiene dentro de la intuitividad sensible que ocupa aquí el lugar de la evidencia. Esto hace que, al menos en general, cada proposición nueva pueda convertirse por sí misma en evidencia.

Pero, por el contrario, ¿cómo es posible una ciencia como la geometría? ¿cómo puede, en tanto edificación sistemática de idealidades escalonadas, que crece indefinidamente, mantener su originaria virtud significante en una posibilidad viva de reactivación, mientras que el
[374] pensar cognoscente debe producir lo nuevo sin poder reactivar, hasta los más bajos, los grados precedentes de un conocimiento? Aun cuando esto pudiera resultar en un estadio más primitivo de la geometría, finalmente ese poder ha debido agotarse en el esfuerzo por poner en evidencia y fracasar para una productividad superior.

Aquí debemos tomar en consideración la peculiar actividad "lógica" específicamente ligada al lenguaje, así como las formaciones ideales del conocimiento que tienen, en esta actividad, su origen específico. A toda formación propositiva, que emerge a una comprensión puramente pasiva, pertenece esencialmente una actividad propia que

la palabra "elucidación" denota de la mejor manera posible. Una proposición que emerge de manera pasiva (eventualmente en la dimensión del recuerdo) o es pasivamente comprendida al oírla, es en principio simplemente recibida, asumida como válida en una participación pasiva del Yo, y bajo esta forma, ella es ya nuestra opinión. De ella distinguimos la actividad original e importante de la elucidación de nuestra opinión. Si esta proposición era bajo su primera forma un sentido asumido de manera unitariamente vaga, sentido simplemente acreditado, es decir, concretamente, palabra simplemente acreditada, ahora esta vaguedad indiferenciada en sí misma se encuentra explicitada de manera activa. Si reflexionamos sobre la manera en que, por ejemplo, comprendemos cuando leemos superficialmente los diarios y recibimos simplemente las "noticias", vemos que hay allí una asunción pasiva del valor de ser, por el cual aquello que se lee se adelanta a nuestra opinión.

Ahora bien, como se ha dicho, es algo singular que la intención de explicitación y la actividad que articula distintamente lo leído (o alguna proposición interesante que allí se encuentra), toma separadamente cada miembro de significación, lo saca de la estructura vaga de aquello que ha sido recibido de manera pasiva y unitaria, y luego, según un modo nuevo, sobre la base de los valores singulares, lleva el valor de conjunto a su cumplimiento activo. A partir de una forma de sentido pasiva ha aparecido ahora, en una producción activa, una forma en formación. Esta actividad es así una evidencia –específica–, la de la formación que surge en ella en el modo de la productividad originaria. Respecto de esta evidencia, también es posible una comunitarización. El juicio explicitado, el juicio elucidado se convierte en objetividad ideal, transmisible. A ella exclusivamente se refiere la lógica al hablar de proposiciones y juicios. Y de esta manera, se dibuja de modo universal el *dominio de la lógica*, de manera universal también la esfera de ser a la que se remite la lógica, en la medida en que es teoría formal de la proposición en general.

Gracias a esta actividad, son también posibles otras actividades más amplias, formaciones (*Bildungen*) de nuevos juicios sobre la base de aquellos que valen ya para nosotros. Ésa es la especificidad del pensamiento lógico y de sus evidencias puramente lógicas. Todo eso sigue siendo, incluso en la conversión de los juicios, mantenido en la acepción, cuando, en lugar de juzgar nosotros mismos, nos transportamos por el pensamiento en un enunciar, en un juzgar.

Nos atenemos aquí a las proposiciones lingüísticas que nos vienen pasivamente y que son solamente recibidas por nosotros. También es necesario considerar respecto de esto que las proposiciones se dan por sí mismas a la conciencia como conversiones reproductivas de un sentido originario, producido por una actividad originaria efectiva y que reenvían, por tanto, en sí mismas a una génesis semejante. En la [375] esfera de la evidencia lógica, la deducción, la inferencia, bajo la forma de la consecuencia, desempeñan un papel constante, un papel esencial. Por otra parte, es necesario también tomar en consideración las actividades constructivas que operan con idealidades geométricas que, "elucidadas", no han sido, sin embargo, llevadas a la evidencia originaria. (La evidencia originaria no puede ser confundida con la evidencia de los "axiomas"; pues los axiomas ya son, por principio, los resultados de una formación de sentido (*Sinnbildung*) originario y tienen siempre ya por detrás esta misma formación).

¿Qué ocurre en este caso con la posibilidad de la reactivación integral y auténtica hasta la plena originariedad, mediante una reconducción hasta las archi-evidencias, en los grandes edificios epistemológicos de la geometría y de las ciencias llamadas "deductivas" –así llamadas aunque de ningún modo se limiten a deducir–? Aquí, la siguiente ley fundamental vale en una evidencia incondicionalmente universal: si las premisas deben ser efectivamente reactivadas hasta la evidencia más originaria, lo mismo ocurre con sus consecuencias más evidentes. Se sigue manifiestamente que, a partir de las archi-evidencias, la autenticidad de origen debe propagarse a través de la cadena todavía extensa de las inferencias lógicas. Sin embargo, si pensamos en la evidente finitud del poder, tanto individual como comunitario, de convertir efectivamente las cadenas lógicas seculares en cadenas de evidencia auténticamente originarias en la unidad de un cumplimiento, observamos entonces que la ley esconde en ella una idealización: a saber, la liberación fuera de sus límites y, en cierta manera, la infinitud de nuestra capacidad. La evidencia original de tal idealización nos seguirá preocupando.

Éstas son las evidencias de esencia racionales y universales que iluminan todo el devenir metódico de las ciencias "deductivas" y así, el modo de ser que les es esencial.

Estas ciencias no son una herencia ya lista en la forma de proposiciones consignadas, sino en una formación de sentido (*Sinnbildung*) viviente, que progresa de manera productiva, que dispone continua-

mente de aquello que es consignado, sedimento de una producción anterior, explotándolo lógicamente. Pero la explotación lógica sólo crea, a partir de proposiciones con significaciones sedimentadas, otras proposiciones del mismo carácter. Que todas las nuevas adquisiciones expresen una verdad geométrica efectiva, es cierto *a priori*, a condición que los fundamentos del edificio deductivo hayan sido efectivamente producidos, objetivados en la evidencia originaria y por consiguiente constituidos en una adquisición universalmente accesible. Una continuidad de persona a persona, de época a época, debe haber sido practicable. Es claro que el método de producción de idealidades originarias a partir de los datos precientíficos del mundo de la cultura, debe haber sido notado y fijado en proposiciones estables antes de la existencia de la geometría; es claro que, luego, la capacidad de trasladar esas proposiciones desde su vaga comprensión lingüística a la claridad de la reactivación de su sentido evidente, esa capacidad ha [376] debido ser transmitida y ha de ser constantemente transmisible en su modo propio.

Sólo mientras se hubo satisfecho esta condición o cuando hubo permanecido la preocupación por cumplirla para todo el porvenir, la geometría ha podido, en el progreso de las formaciones (*Bildungen*) lógicas, preservar, en tanto ciencia deductiva, su sentido originario auténtico. En otras palabras, sólo entonces cada geómetra ha podido ser habilitado para llegar a la evidencia mediata de lo que toda proposición lleva en sí misma, no simplemente como sentido proposicional sedimentado (lógico), sino como su sentido efectivo, el sentido de verdad. Y lo mismo ocurre con toda la geometría.

La deducción sigue en su progreso la evidencia lógico-formal; pero sin el poder efectivamente ejercido de la reactivación de las actividades originarias encerradas en los conceptos fundadores; por tanto, también sin el Qué y el Cómo de sus materiales pre-científicos, la geometría sería una tradición que se ha vaciado de sentido, de la que nos sería absolutamente imposible, en el caso en que ese poder llegara a faltar, saber si ella tiene o ha tenido nunca un sentido auténtica y efectivamente recuperable.

Pero, lamentablemente, ésta es nuestra situación y la de todos los tiempos modernos.

La "condición", definida más arriba, nunca ha sido de hecho cumplida. Cómo se realiza efectivamente la tradición viva de la formación de sentido (*Sinnbildung*) de los conceptos elementales, lo vemos en la

enseñanza elemental de la geometría y en sus manuales; aprendemos allí efectivamente a saber manejar, en el interior de una metodología rigurosa, conceptos y proposiciones *ya listos*. La ilustración sensible de los conceptos por las figuras dibujadas reemplaza el producir efectivo de las protoidealidades. Y el éxito ha hecho el resto –no el éxito de la evidencia racional efectiva que va más allá de la evidencia propia del método lógico, sino el éxito práctico de la geometría aplicada, su utilidad práctica prodigiosa, aunque no se la comprenda. A esto se agregan, como lo ha de manifestar más adelante el examen de las matemáticas históricas, los peligros de una vida científica totalmente entregada a las actividades lógicas. Estos peligros residen en algunas conversiones progresivas de sentido[7] a las que lleva un cierto tipo de cientificidad.

Por medio de la puesta al día de las condiciones esenciales sobre las cuales descansa la posibilidad histórica de una tradición auténticamente originaria de ciencias tales como la geometría, se hará inteligible cómo las ciencias pueden desarrollarse de manera viva a través de los siglos, sin ser por ello menos inauténticas. La transmisión por herencia de las proposiciones y del método, necesario para la construcción lógica de proposiciones siempre nuevas, de idealidades siempre nuevas, puede precisamente seguir su curso ininterrumpido a través de los tiempos, mientras que no ha sido heredado el poder de reactivación de los archi-comienzos y, por consiguiente, de las fuentes de sentido para toda etapa posterior. Lo que falta, por tanto, es justamen-
[377] te lo que había dado, o mejor, ha debido dar a todas las proposiciones y teorías un sentido archi-originario que siempre se debe poner nuevamente en evidencia.

Las proposiciones y las formaciones proposicionales dotadas de una unidad gramatical, como sea que hayan nacido y se hayan acreditado, aunque fuera por simple asociación, tienen ciertamente, en todos los casos, su sentido lógico propio, es decir, un sentido que se debe poner en evidencia por elucidación y que, en adelante, debe ser siempre nuevamente identificado como la misma proposición, ya sea lógicamente coherente o contradictoria, y en este último caso no realiza-

7. Ellas [estas conversiones] son a menudo convenientes para el método lógico, pero alejan cada vez más de los orígenes y vuelven insensible al problema de origen y, por lo mismo, al sentido de ser y al sentido de verdad auténtico de todas las ciencias.

ble en la unidad de un juicio actual. En las proposiciones que son conexas dentro de su campo y en los sistemas que se pueden obtener de manera deductiva, tenemos un ámbito de identidades ideales para las cuales hay posibilidades bien comprensibles de transmisión duradera. Pero ahora se presentan las proposiciones como formaciones culturales del pasado en tanto tales, esto es, como tradición; elevan, por así decir, la pretensión de ser las sedimentaciones de un sentido de verdad que se debe poner en evidencia de manera originaria mientras que, como adulteraciones tal vez surgidas asociativamente, no deben tener de ningún modo un sentido semejante. Así, el conjunto pre-dado de la ciencia deductiva, el sistema total de las proposiciones en la unidad de sus valores, no es, en primer lugar, más que una pretensión que sólo puede justificarse como expresión del sentido de verdad al que se pretende gracias al poder efectivo de la reactivación.

Es a partir de esta situación como se debe comprender el motivo más profundo de esta exigencia que, en los tiempos modernos, va ampliándose y termina imponiéndose universalmente, exigencia de aquello que se llama "fundamento epistemológico" de las ciencias, mientras que, sin embargo, nunca se ha llegado a saber con claridad[8] lo que en verdad falta en esas ciencias tan admiradas.

En lo que concierne ahora más de cerca a la ruptura de una tradición auténticamente originaria, marcada, por tanto, por una evidencia originaria desde su comienzo efectivamente primero, se puede poner a la luz, para explicarla, razones posibles y totalmente inteligibles. En las primeras colaboraciones orales de los geómetras principiantes, naturalmente, no se hacía sentir la necesidad de una determinación exacta de las descripciones de los proto-materiales pre-científicos y de los modos en los que se referían a ellos las idealidades geométricas, y para los cuales surgieron luego las primeras proposiciones "axiomáticas". Más tarde, las super-formaciones (*Höherbildungen*) lógicas no llegaron todavía tan alto que no se pudiera retornar siempre al sentido originario. Por otra parte, en cuanto al producto originario, la posibilidad verdaderamente manifiesta de una aplicación práctica de las leyes que de él se derivan, condujo pronto, evidentemente,

8. ¿Acaso Hume ha hecho otra cosa que formular preguntas retrospectivas en dirección de las impresiones originarias de las ideas engendradas y de las ideas científicas en general?

en la praxis, a un método dictado por el hábito para realizar, llegado el caso, una tarea útil con la ayuda de la matemática. Este método ha podido naturalmente heredarse, aun en ausencia de la aptitud de la evidencia originaria. Y es así como la matemática ha podido en gene-
[378] ral propagarse, vacía de sentido, en una edificación lógica continua, como fue el caso, por otra parte, de la metodología de la utilización técnica. En su extraordinaria extensión, la utilidad práctica ha llegado a ser por sí misma, un motivo capital para la aceleración y el aprecio por esas ciencias. Por ese motivo se comprende también el hecho de que, una vez perdido el sentido de verdad originario, casi no se haya notado que la necesidad misma de la pregunta retrospectiva correspondiente tuvo que ser despertada, y más aún, que el sentido verdadero de esta pregunta haya tenido que ser antes descubierto.

Nuestros resultados de principio son de una generalidad que se extiende a todas las ciencias llamadas deductivas y anuncia incluso para todas las ciencias problemas e investigaciones análogas. Todas tienen este tipo de movimiento a partir de tradiciones sedimentadas con las cuales una actividad en transmisión opera siempre de nuevo produciendo nuevas formaciones de sentido. Bajo este modo de ser, ellas [las ciencias] extienden su duración a través de las épocas, pues todas las nuevas adquisiciones se sedimentan nuevamente y llegan a ser nuevamente material operatorio. En todos los casos, los problemas, las investigaciones clarificatorias, las evidencias racionales de principio son *históricas* (*historisch*). Nos mantenemos en el horizonte de la humanidad, de la única humanidad en la que nosotros mismos vivimos ahora. De este horizonte tenemos una conciencia viva y permanente, y esto como de un horizonte de tiempo implicado en nuestro horizonte-de-presente de cada instante. A la única humanidad corresponde esencialmente el único modo de cultura como mundo de vida circundante en su modo de ser que, para cada época y cada humanidad históricas, es justamente y cada vez tradición. Nos mantenemos entonces en el horizonte histórico en el cual, por pocas que sean las cosas determinadas que sepamos, todo es histórico. Pero [ese horizonte] tiene su estructura esencial, que debe ser desvelada mediante una indagación metódica. A través de ella son prescriptas las cuestiones particulares posibles en general, como, por ejemplo, en el caso de las ciencias, las preguntas retrospectivas por el origen, preguntas que les son propias en tanto pasan por su modo de ser histórico. Aquí, somos reconducidos, por decirlo de alguna manera, hacia los proto-ma-

teriales de la primera formación de sentido (*Sinnbildung*), hacia las archi-premisas que se mantienen en el mundo de la cultura pre-científica. Probablemente, éste mismo tenga, a su vez, sus problemas de origen que permanecen en primer lugar en la no-problematicidad.

Naturalmente, con el estilo particular que nosotros les damos, estos problemas despiertan inmediatamente el problema total de la historicidad universal del modo de ser correlativo de la humanidad y del mundo de la cultura, y de la estructura apriorística de esa historicidad. Sin embargo, preguntas como la de la clarificación del origen de la geometría tienen su barrera, que prescribe que la interrogación no vaya más allá de los materiales precientíficos.

Agregamos aclaraciones complementarias a dos objeciones concernientes a nuestra situación histórico-filosófica:

En primer lugar: ¿qué clase de extravagancia es ésta de querer reconducir integralmente la cuestión del origen de la geometría hasta algún Tales de la geometría que todavía no se ha encontrado y no es siquiera legendario? La geometría está presente en sus proposiciones, en sus teorías. Naturalmente, debemos y podemos responder por este edificio lógico en la evidencia y hasta el fondo. Sin duda, llegamos así hasta los primeros axiomas y, a partir de ellos, a la evidencia originaria que los conceptos fundadores hacen posible. ¿De qué se trata, [379] entonces, sino de una "epistemología", singularmente aquí de una epistemología de la geometría? A nadie se le ocurrirá reconducir el problema epistemológico hasta ese Tales imaginario –lo cual es, por lo demás, totalmente superfluo. En los conceptos y en las proposiciones mismas, tal como aparecen ahora frente a nosotros, está su sentido como mención no evidente en el primer momento, mas como proposición verdadera con su verdad mentada, aunque todavía oculta, que podemos, obviamente, llevar a la luz al ponerla en evidencia [al operar] sobre ellos [los conceptos y las proposiciones] mismos.

Nuestra respuesta es la siguiente: es cierto que nadie ha pensado en esta retroreferencia histórica, y es cierto que la epistemología nunca ha sido considerada como una tarea propiamente histórica. Pero es precisamente eso lo que reprochamos al pasado. El dogma todopoderoso de la ruptura de principio entre la elucidación epistemológica y la explicitación histórica, como también la explicitación psicológica dentro de las ciencias del espíritu, la ruptura entre el origen epistemológico y el origen genético, ese dogma, en la medida en que no se limite, de manera inadmisible, como es habitual, los conceptos de "his-

toria", de "explicitación histórica" y de "génesis", ese dogma está completamente derribado. O mejor dicho, queda derribada la barrera por la cual justamente los problemas originales y los más profundos de la historia permanecen disimulados. Si se medita acerca de los análisis que proponemos (todavía rudimentarios, sin duda, más tarde nos conducirán con toda necesidad hacia nuevas dimensiones de profundidad), ellos muestran con toda evidencia que nuestro saber [que define] la geometría, forma de cultura viva en el presente, como una tradición y, al mismo tiempo como una actividad de transmisión, no es algo como el saber de una causalidad exterior que habría operado la sucesión en cadena de las formas históricas –o incluso algo como un saber por inducción que sería francamente absurdo suponer aquí– sino que comprender la geometría y un hecho de cultura dado en general, es ser ya consciente de su historicidad, aunque de manera "implícita". Pero esto no es una locución vacía, pues es verdadero de manera completamente universal, para todo hecho dado bajo el título de "cultura", ya sea que se trate de la cultura más baja referida a las necesidades vitales o de la cultura más elevada (ciencia, Estado, Iglesia, organización económica, etc.), es verdad que en toda comprensión simple de este hecho como hecho de experiencia, está ya la "conciencia solidaria" que es una formación surgida de un formar humano. Por encerrado que esté este sentido, por puramente "implícita" que sea nuestra co-mención de él, la posibilidad evidente de la explicitación, de la "elucidación" y de la clarificación le pertenece. Cada explicitación y cada paso de la elucidación a la puesta en evidencia (aun cuando puede ocurrirle que se inmovilice demasiado pronto) no es otra cosa más que un desvelamiento histórico; es allí, en sí mismo y esencialmente, un acto histórico (*ein Historisches*) y, en tanto tal, lleva en sí el horizonte de su historia (*Historie*). En efecto, con ello se dice al mismo tiempo: el conjunto del presente de la cultura, comprendido como totalidad, "implica" el conjunto del pasado de la cultura en una universalidad indeterminada, pero estructuralmente deter-
[380] minada. Más exactamente, implica una continuidad de pasados que se implican los unos a los otros, donde cada uno constituye en sí un presente de cultura pasada. Y esta continuidad en su conjunto es una *unidad* de la tradicionalización hasta el presente que es el nuestro y que, en tanto se encuentra a sí mismo en la permanencia del fluir de una vida (*Lebendigkeit*), es un tradicionalizar. Hay allí, como hemos dicho, una universalidad indeterminada, pero de una estructura de prin-

cipio y susceptible de una explicitación todavía más amplia a partir de lo que ha sido anunciado, estructura en la cual están fundadas, "implicadas", también las posibilidades de toda investigación y de toda determinación de la realidades fáctico-concretas.

Así, pues, la puesta en evidencia de la geometría, ya sea que se tenga una clara conciencia de ello o no, es el desvelamiento de su tradición histórica. Solamente este conocimiento, para no quedarse en el estado de discurso vacío o de generalidad indiferenciada, requiere que, por una exploración llevada a partir del presente y en él, se restauren de manera completa y metódica las evidencias diferenciadas de las que hemos extraído el tipo más elevado (en algunos pasajes que les correspondían, por así decirlo, superficialmente). Llevadas a cabo de manera sistemática, no dan como resultado otra cosa –y nada menos– que el a priori universal de la historia en la mayor riqueza de sus componentes.

Podemos entonces decir también: la historia no es de antemano nada más que el movimiento vivo de la solidaridad y de la implicación mutua (*des Miteinander und Ineinander*) de la formación del sentido (*Sinnbildung*) y de la sedimentación del sentido originarias.

Todo lo que está establecido como hecho histórico, ya sea como hecho de experiencia, ya sea, por el historiador, como hecho del pasado, tiene necesariamente su *estructura de sentido intrínseca*; pero lo que se descubre también cotidianamente, de manera inteligible, como encadenamientos de motivaciones, tiene más que nunca sus implicaciones profundas, que llegan cada vez más lejos, y debe ser interrogado, desvelado. Toda historia-de-hechos permanece en la no-inteligibilidad mientras, concluyendo siempre directamente y de manera simplemente ingenua a partir de los hechos, no tematice nunca el suelo de sentido universal sobre el cual se apoyan conjuntamente semejantes conclusiones, mientras no haya nunca explorado el poderoso a priori estructural que le es propio. Es solamente el desvelamiento de la estructura universal de esencia[9] que se mantiene en nuestro presente histórico y, luego, en todo presente histórico pasado

9. La estructura superficial de los hombres extrínsecamente ya constituida en la estructura de esencia socio-histórica de la humanidad, pero también las <estructuras> que desvelan historicidades más profundas, las historicidades intrínsecas de las personas interesadas.

o futuro en tanto que tal y, desde el punto de vista de la totalidad, en el interior solamente del desvelamiento del tiempo histórico concreto en el que vivimos, en el que vive nuestra panhumanidad considerada en la totalidad de su estructura universal de esencia, sólo este desvelamiento puede hacer posible una historia (*Historie*) verdaderamente abarcadora, penetrante y, en un sentido auténtico, científica. Ése es el a priori histórico concreto que comprende a todo ser en su haber devenido o en su devenir histórico o en su ser esencial como tradición y actividad de transmisión. Lo dicho se refería a la forma (*Form*) total del "Presente histórico en general", en el tiempo histórico en general. Pero las formas (*Gestalten*) particulares de la cultura en situación en su ser histórico unitario, en tanto tradición y autotransmisión viviente, tienen dentro de esa totalidad sólo un ser relativamente independiente en tradicionalidad, solamente en tanto ser de componentes dependientes. Ahora, se debe, correlativamente, considerar una vez más a los sujetos de la historicidad, a las personas que producen la formación (*Bildung*) de la cultura y que funcionan en totalidad: la humanidad personal productora.[10]

[381]

En cuanto a la geometría, luego de haber evocado la disimulación de los conceptos fundamentales, disimulación que ha llegado a ser impenetrable y que hemos hecho inteligible como tal en sus características primeras y fundamentales, se reconoce entonces que únicamente la problematización consciente del origen histórico de la geometría (dentro del problema total del a priori de la historicidad en general) puede poner al alcance de la mano el método de una geometría auténticamente originaria y, al mismo tiempo, accesible a una comprensión universal histórica; lo mismo ocurre con todas las ciencias, con la filosofía. Por consiguiente, una historia de la filosofía, una historia de las ciencias particulares, en el estilo de las historias-de-hechos habituales, no pueden por principio hacer verdaderamente comprensible nada de su tema. Pues una auténtica historia de la filosofía, una auténtica historia de las ciencias particulares no son otra

10. El mundo histórico es, sin duda, pre-dado en primer lugar como mundo sociohistórico. Pero histórico lo es solamente por la historicidad intrínseca de todos los individuos, y éstos en tanto personas individuales en su historicidad intrínseca, que las liga a las otras personas comunitarizadas. Recordemos lo dicho en algunos desarrollos iniciales e insuficientes respecto de los recuerdos y de la historicidad constante que los habita.

cosa sino la reconducción de las formaciones de sentido históricas dadas en el presente, es decir, de sus evidencias –a lo largo de la cadena consignada de las referencias históricas a las que se ha remitido– hasta la dimensión disimulada de las archi-evidencias que las fundan.[11] Ya en sí mismo, el problema específico sólo puede ser comprensible por el recurso al a priori histórico como la fuente universal de todo problema de comprensión imaginable. El problema de la explicación histórica auténtica coincide en las ciencias con el de la fundación o de la elucidación "epistemológicas".

Todavía podemos esperar una segunda y muy grave objeción. De parte del historicismo que, bajo diferentes formas, extiende muy lejos su imperialismo, no puedo esperar más que una receptividad limitada al proyecto, formulado en este escrito, de una exploración en profundidad que va más allá de la habitual historia-de-hechos; sobre todo porque, como ya lo anuncia la expresión de "a priori", esta exploración aspira a una evidencia absolutamente incondicionada que se extiende por encima de todas las facticidades históricas, una evidencia verdaderamente apodíctica. Se objetará: qué ingenuidad querer descubrir y pretender haber descubierto un a priori histórico y una validez [382] absoluta y supra temporal después de haber recogido tan ricos testimonios que dan cuenta de la relatividad de toda cosa histórica, de toda apercepción del mundo de origen histórico, hasta la de los grupos primitivos. Cada pueblo y cada tribu tiene su mundo, en el cual, para un mismo grupo dado, todo se coordina bien, ya sea en el orden mítico– y mágico o en el orden europeo racional y todo se deja explicitar perfectamente. Cada uno tiene su "lógica" y en adelante, si esta lógica fuera explicitada en proposiciones, "su" a priori.

Sin embargo, pensemos un poco en la metodología del establecimiento de los hechos históricos en general, y por consiguiente, también de los hechos que fundan la objeción; y en cuanto a esta objeción, pensemos en lo que ella presupone. ¿No hay acaso ya en la tarea que se propone una ciencia del espíritu como ciencia del "tal-como-ha-sido-efectivamente", una presuposición que es obvia, un suelo de

11. Pero lo que, para las ciencias, es archi-evidencia está determinado por un espíritu iluminado o por una esfera de espíritus iluminados, que plantean las nuevas preguntas históricas, así como las de una historicidad extrínseca en el mundo sociohistórico como las de una historicidad intrínseca, de la dimensión de las profundidades.

valor que nunca ha sido tomado en consideración, que nunca ha sido tomado como tema, un suelo de una evidencia absolutamente inatacable sin la cual una historia sería una empresa desprovista de sentido? Toda problemática y toda mostración históricas (*historisches*), en el sentido habitual, presuponen ya la historia (*Geschichte*) como horizonte universal de pregunta, no expresamente, sino, con todo, como un horizonte de certeza implícita que, en toda indeterminación vaga de trasfondo, es la presuposición de toda determinabilidad, es decir, de todo proyecto que apunte a la investigación y al establecimiento de hechos determinados.

En la historia, lo Primordial en sí es nuestro Presente. Siempre tenemos ya conciencia de nuestro mundo presente y de que vivimos en él, siempre rodeados por la infinidad abierta de un horizonte de realidades desconocidas. Este saber como certeza de horizonte no es un saber aprendido, nunca ha sido actual en un momento dado y simplemente pasado en el trasfondo como saber re-sumergido; la certeza de horizonte debía estar ya presupuesta, para poder ser temáticamente explicitada; ya está presupuesta para que queramos saber lo que hasta ahora no sabemos. Todo no-saber se refiere al mundo desconocido que es sin embargo, de antemano, para nosotros como mundo, como horizonte de toda pregunta presente y del mismo modo de toda pregunta específicamente histórica. Son preguntas que abren hacia los hombres en tanto, en la solidaridad comunalizada, abren y crean en el mundo y transforman siempre nuevamente, en su permanencia, la figura cultural del mundo. Además, ¿no sabemos acaso –ya hemos oído hablar de ello– que este presente histórico tiene sus pasados históricos tras de sí, que de allí ha surgido, que el pasado histórico es una continuidad de pasados que provienen unos de otros, siendo cada uno tradición, en tanto presente pasado, y que produce la tradición a partir de sí? ¿No sabemos acaso que el presente y la totalidad del tiempo histó-
[383] rico implicado en él son los de una humanidad unitariamente única desde el punto de vista histórico, unitaria en virtud de su encadenamiento de generaciones y de su constante comunitarización en la actividad de cultura que opera a partir de lo que está siempre informado por la cultura, ya sea en el trabajo en común o en la consideración mutua, etcétera? ¿Acaso con todo esto no se indica un "saber" universal de horizonte, un saber implícito que se debe explicitar sistemáticamente, según su estructura de esencia? ¿No es el horizonte en el cual penetra todo acto de pregunta y que está, por consiguiente, supuesto

por todo acto de pregunta el que llega entonces a ser un gran problema? No es necesario someter a un examen crítico los hechos que el historicismo hace valer; basta con que la aserción de su facticidad, si esa aserción ha de tener un sentido, presupone ya el a priori histórico.

Pero subsiste aún una duda. La explicitación de horizonte a la cual hemos recurrido no debe sin embargo quedarse en el estado de discurso superficial y vago, debe llegar por sí misma a una suerte de cientificidad. Las proposiciones en las cuales se enuncia deben ser fijas y poder ser siempre nuevamente puestas en evidencia. ¿Según qué método obtenemos un a priori del mundo histórico que sea universal y en eso fijo y para siempre auténticamente originario? Cada vez que tomamos conciencia de nosotros mismos, nos descubrimos en la evidencia de un poder, poder de pensar a nuestro modo, de inspeccionar el horizonte y de penetrarlo por una explicitación. Pero somos y nos sabemos también en condiciones de poder hacer variar en total libertad, por el pensamiento, por la imaginación, nuestra existencia humana histórica y aquello que allí se explicita como su modo de vida. Y precisamente en el acto libre de esa variación y de ese recorrido de los imaginarios del mundo de la vida aparece, con el relieve de una evidencia apodíctica, un componente de universalidad esencial que persiste efectivamente a través de todas las variantes, tal como podemos convencernos, con una certeza apodíctica. Nos hemos, pues, desligado de toda atadura con el mundo histórico en su sentido de facticidad, mundo considerado en sí mismo como una de las posibilidades del pensamiento. Esta libertad y esta dirección de la mirada sobre el invariante apodíctico reproducen siempre nuevamente éste último –en la evidencia del poder-repetir a voluntad la formación invariante– como lo idéntico que, en todo tiempo, puede ser puesto en evidencia *originaliter*, fijado en un lenguaje unívoco, en tanto que esencia constantemente implicada en el curso del horizonte viviente.

De acuerdo con este método podemos también, al superar las generalidades formales que hemos evocado más arriba, tomar como tema lo apodíctico determinado del que podría disponer, a partir del mundo precientífico, el protofundador de la geometría y que ha debido servirle como material para las idealizaciones.

La geometría y las ciencias emparentadas con ella tratan de la espacio-temporalidad y de lo que en ella es posible en materia de formas, de figuras, así como de formas de movimiento, proceso de deformación y otras cosas semejantes, especialmente en tanto magnitu-

des medibles. Es entonces claro que, por poco que todavía sepamos del mundo circundante histórico de los primeros geómetras, es sin embargo cierto, a título de componente de esencia invariante, que era un mundo de "cosas" (*Dinge*) (entre ellas los hombres mismos como sujetos de este mundo); que todas las cosas debían necesariamente tener una corporeidad, aun cuando las cosas pudieran no ser todas simples cuerpos, pues los hombres que existen necesariamente en comunidad, no son pensables como simples cuerpos y, sean cuales fueren [384] los objetos culturales que les corresponden estructuralmente, no se agotan, en todo caso, en su ser corporal. Es claro también –al menos en un núcleo esencial que es necesario garantizar por una minuciosa explicitación apriorística –que esos cuerpos puros tenían formas espacio-temporales a la que se referían las cualidades "materiales" (color, calor, peso, dureza, etc.). Es claro, además, que en el nivel de las necesidades de la vida práctica se recortaron en las formas ciertas especificaciones y que siempre una praxis técnica ya ha apuntado a la restauración de formas cada vez privilegiadas, y al perfeccionamiento de las mismas formas de acuerdo con ciertos vectores de gradualidad.

Sobre las formas de cosa se destacan, en primer lugar, las superficies –superficies más o menos "pulidas", más o menos perfectas; hay aristas, más o menos groseras o, a su manera, más o menos "lisas"; en otras palabras, líneas, ángulos más o menos puros– puntos más o menos perfectos; luego, nuevamente, entre las líneas, las líneas rectas, por ejemplo, son particularmente privilegiadas, entre las superficies, las superficies planas: por ejemplo, por razones prácticas, tablas delimitadas por planos, rectas, puntos, mientras que en el conjunto o para usos particulares, las superficies curvas son indeseables a causa de múltiples preocupaciones prácticas. Así, la restauración de planos y su perfeccionamiento (pulimiento) desempeña siempre un papel importante en la praxis. Lo mismo ocurre con la intención de equidad en la distribución. Aquí, la aplicación grosera de los tamaños se convierte en medida de los tamaños en la distribución de las partes iguales. (Allí también, a partir de la facticidad, podrá reconocerse una forma esencial mediante el método de la variación). La medida pertenece a toda cultura, pero en grados de perfección que van del primitivo al superior. En la realidad histórica, [tal como es] esencialmente posible y [tal como la conocemos] aquí como un hecho, el desarrollo de la cultura asegura una cierta técnica de la medida, inferior y eventualmente superior –podemos entonces también presuponer siempre un arte del

diseño arquitectónico, de la medición de campos y de las distancias en los caminos, etc.– [esta técnica] ya está siempre allí, ya ricamente elaborada cuando está pre-dada al filósofo que no conocía todavía la geometría, pero debe ser imaginable (*denkbar*) como su inventor. En tanto que filósofo que va más allá del mundo circundante finito de la práctica (el de la habitación, de la ciudad, de la provincia, etc. y en el tiempo, el de los acontecimientos periódicos, días, meses, etc.) en dirección a la visión y al conocimiento teórico del mundo, tiene los espacios y los tiempos conocidos y desconocidos de manera finita como finitudes en el horizonte de una infinitud abierta. Pero todavía no posee por eso un espacio geométrico, un tiempo matemático y todo lo que debe llegar a ser, esas finitudes le sirven de material, un producto espiritual de un género nuevo; y con sus formas finitas y variadas en su espacio-temporalidad, todavía no tiene las formas geométricas, las formas foronómicas; <aquellas> [las finitudes], <en tanto> formaciones <surgidas> de la praxis y concebidas en vista de un perfeccionamiento, evidentemente no son más que los soportes de una praxis de un nuevo género a partir de la cual surgen formaciones de nombre parecido, pero de un género nuevo.

Es evidente de antemano que este género nuevo será un producto que nace de un acto espiritual de idealización, de un pensar "puro" [385] que tiene su material en los pre-datos universales ya descriptos de esta humanidad y de este mundo circundante humano fácticos, y crea a partir de ellos "objetividades ideales".

El problema sería entonces, mediante un recurso a lo esencial de la historia, descubrir el sentido de origen histórico que ha podido y debido dar necesariamente a todo el devenir de la geometría su sentido de verdad persistente.

La puesta en relieve y la fijación de la evidencia racional siguiente revisten entonces una importancia particular: solamente en la medida en que el contenido apodícticamente universal de la esfera de las formas espacio-temporales, invariante a través de toda variación imaginable, es tomado en consideración en la idealización, sólo entonces puede nacer una formación ideal que sea re-comprensible y por tanto transmisible y reproducible con su sentido intersubjetivo idéntico para siempre y para toda generación humana por venir. Esta condición vale más allá de la geometría para todas las formaciones espirituales que deban ser transmisibles en una universalidad incondicionada. En la medida en que la actividad de pensamiento de un científico albergaría en el

pensamiento de éste algo que esté "encadenado al tiempo", es decir encadenado a la pura facticidad de su presente, o bien algo que valiera para él en tanto tradición puramente fáctica, su formación tendría, por lo mismo, un sentido de ser solamente encadenado-al- tiempo; este sentido sólo sería re-comprensible para los hombres que comparten las mismas condiciones puramente fácticas de comprensión.

Es una convicción universal que la geometría es válida con todas sus verdades en una universalidad incondicionada para todos los hombres, todos los tiempos, todos los pueblos, no solamente para todos en tanto facticidades históricas, sino para todos aquellos que se pueda imaginar en general. Las presuposiciones de principio de esta convicción nunca han sido sondeadas, porque nunca han sido seriamente problematizadas. Pero, se ha hecho claro para nosotros que todo establecimiento de un hecho histórico eleva la pretensión a una objetividad incondicionada y presupone también este a priori invariante o absoluto.

Sólo <con el desvelamiento de este a priori> es posible una ciencia apriorística que se extienda más allá de todas las facticidades históricas, de todos los mundos circundantes, pueblos, tiempos y humanidades históricas; tan sólo entonces puede una ciencia hacer su aparición como *aeterna veritas*. Sólo sobre esta base se apoya la facultad asegurada de preguntar retrospectivamente en dirección de las archi-evidencias a partir de la evidencia temporariamente vaciada de una ciencia.

¿No estamos entonces frente al grande y profundo horizonte problemático de la Razón, de esa misma Razón que funciona en cada hombre, por primitivo que todavía sea, en tanto "*animal rationale*"?

No es éste el lugar para penetrar en esas profundidades.

A partir de todo eso, debemos reconocer en todo caso que el histo-
[386] ricismo que viene a elucidar la esencia histórica o epistemológica de las matemáticas, mirando desde el lado de los estados mágicos o de otros tipos de apercepción de una humanidad (*Menschentum*) encadenada al tiempo, semejante historicismo es derrumbado por cuestiones de principio. Para los espíritus románticos, lo mítico-mágico puede resultar particularmente atractivo como hecho de historia y de prehistoria de las matemáticas; pero abandonarse a esa facticidad histórica pura cuando se trata de matemáticas es justamente perderse en lo romántico y pasar por encima del problema específico, el problema intrínsecamente histórico, el problema epistemológico. Es evidente que, luego, ya no se puede liberar la mirada del hecho que, cualesquiera

que sean las facticidades de cada tipo, cualesquiera que sean las del tipo invocado en apoyo de la objeción, tienen una raíz en el componente esencial del universal humano, raíz en la que se anuncia una Razón teleológica que atraviesa enteramente toda la historicidad. Así se indica una problemática original que se refiere a la totalidad de la historia y al sentido total que, en última instancia, le da su unidad.

Si la habitual historia-de-hechos en general y, en particular, la que en los tiempos más recientes se ha puesto en marcha hacia una extensión universal efectiva a toda la humanidad, si esta historia tiene un sentido en general, éste no puede asegurar su papel fundador más que en lo que podemos llamar aquí historia intrínseca, en tanto tal, sobre la base del a priori histórico universal. Con toda necesidad lleva más lejos, hasta la pregunta que hemos anunciado, la pregunta más importante, acerca de una teleología universal de la Razón.

Si, luego de estos desarrollos que esclarecen interiormente horizontes problemáticos muy generales y multifacéticos, sostenemos como fundamento perfectamente asegurado que el mundo circundante humano es esencialmente el mismo hoy y siempre, por tanto también el mismo en cuanto a aquello que se pone en cuestión respecto de la proto-fundación y de la tradición perdurante, podemos entonces mostrar, en nuestro propio mundo circundante, en algunos pasos y a simple modo de anticipación, aquello sobre lo que habría que meditar más detenidamente para el problema de la proto-fundación idealizante de la formación de sentido (*Sinnbildung*) llamada "Geometría".

NOTAS CRÍTICAS[1]

El texto de este fragmento anexo corresponde al manuscrito *K.*, III, 23, en la transcripción dactilográfica de Fink. Data de 1936. Fink publicó el texto en 1939 con el título de *Vom Ursprung der Geometrie* en la *Revue internationale de Philosophie* (año I, núm. 2). La división en párrafos ha sido tomada de la publicación de Fink; se toma como base asimismo la edición de Fink en lo que concierne a las frases incompletas. En las observaciones críticas que siguen, la redacción dactilográfica del original de Fink se cita con como "F.", y la publicación del texto hecha por Fink en la *Revue internationale de Philosophie* como "F.R."

pág. 164: "una significación ejemplar", tachado por Husserl *in* F.
pág. 164: desde "por una razón de brevedad..." hasta "...la espacio-temporalidad pura", agregado de Husserl *in* F.
pág. 164: "geométricas verdaderamente puras", *in* F.
pág. 164-5: "nació un día y desde entonces", agregado de Husserl *in* F.

1. Reproducimos aquí lo esencial de las notas críticas publicadas en *K.*, págs. 551-553.

pág. 165: después de "deben", una remisión de Husserl a un agregado intercalar que no se ha conservado.
pág. 165: "La geometría" hasta "una tradición", agregado de Husserl *in* F.
pág. 165: "Cuando se la sigue de cerca en esta generalidad", adición de H. *in* F.
pág. 165: "Generalidad" en lugar de "validez general", modificación de H. *in* F.
pág. 166: desde "hemos formulado" hasta "pregunta retrospectiva", agregado de H. *in* F.
pág. 166: desde "sabemos" hasta "debe", agregado de H. *in* F.
pág. 166: desde "es así como" hasta "implícito", agregado de H. *in* F.
pág. 167: "como estamos seguros", agregado de H. *in* F.
pág. 167: nota al pie de página, agregado de H. *in* F.
pág. 168: "de cierta manera", agregado de H. *in* F.
pág. 168: desde "como" hasta "en la actitud gramatical", agregado de H. *in* F.
pág. 168-9: Desde "Pero las idealidades" hasta "temáticas en la geometría", agregado de H. *in* F.
pág. 169: desde "está presente" hasta "geométrico ideal", agregado de H. *in* F.
pág. 169: "(objetos reales)", agregado de H. *in* F.
pág. 170: desde "En la dimensión" hasta "puede", agregado de H. *in* F.
pág. 170: "expresable en un lenguaje", agregado de H. *in* F.
pág. 170: "su ser objetivo". Agregado de H. *in* F,: "que, para ellos mismos, es objetivo".
pág. 171: desde "Podemos ponernos de acuerdo" hasta "experiencia común, etcétera", agregado de H. *in* F.
pág. 171: "(lo recordado nuevamente)", agregado de H. *in* F.
pág. 171: "en un 'recubrimiento' originario", agregado de H. *in* F.
pág. 171: "aportado", inserto según F.R.
pág. 172: desde "En la unidad" hasta "universal", agregado de H. *in* F., tras lo cual se remite a un agregado intercalar no conservado.
pág. 172: nota al pie de página, agregado de H. *in* F.
pág. 173: nota al pie de página, agregado de H. *in* F.
pág. 174: nota al pie de página, agregado de H. *in* F.

pág. 175: desde "Aquí debemos", muchos párrafos están entre corchetes, sin que se den los nuevos párrafos correspondientes.

pág. 176: "unitariamente vaga" en lugar de "vaguedad indiferenciada", modificación de H. *in* F.

pág. 177: "Nos atenemos aquí": comienzo tachado por H. *in* F.

pág. 177: después de "por detrás" se cierra un corchete; al margen, de H. *in* F., un trazo de lápiz azul, lo cual significa que a partir de allí el texto es nuevamente satisfactorio.

pág. 178: "en proposiciones estables y el poder", modificado por el editor según F.R.

pág. 179: nota al pie de página, agregado de H. *in* F.

pág. 180: después de "duradera" se cierran corchetes que no se habían abierto.

pág. 180: nota al pie de página, agregado de H. *in* F.

pág. 183: "(todavía rudimentarios, sin duda, más tarde nos conducirán con toda necesidad hacia nuevas dimensiones de profundidad)", modificación de H. *in* F.

pág. 184: nota al pie de página, agregado de H. *in* F.

pág. 185: nota al pie de página, agregado de H. *in* F.

pág. 186: nota al pie de página, agregado de H. *in* F.

pág. 187: desde "ya sea" hasta "mutua", agregado de H. *in* F.

pág. 187-8: desde "¿No es..." hasta "problema", agregado de H. *in* F.

pág. 188: desde "en la evidencia" hasta "invariante", agregado de H. *in* F.

pág. 189: originariamente: "en la vida práctica de las necesidades las formas y ciertas especificaciones", modificado según F.R.

pág. 189: frase entre paréntesis, agregado de H. *in* F.

pág. 189-90: "En el desarrollo esencial de la cultura, un progreso de ésta, y por consiguiente también del arte", modificaciones de H. *in* F.

pág. 190: frase entre paréntesis, agregado de H. *in* F.

pág. 190: desde "y con sus formas" hasta "de un género nuevo", agregado de H. *in* F, levemente modificado por el editor pues es oscuro en el original.

pág. 190: frase subrayada, agregado de H. *in* F.

Impreso en marzo de 2000 en A.B.R.N.,
Wenceslao Villafañe 468, Buenos Aires, Argentina

Este volumen es una traducción del primer libro publicado por *Derrida*. Las dos obras que lo componen, la introducción de *Derrida* y su traducción del texto tardío de Husserl, son ya clásicos de la filosofía del siglo XX. Con una lucidez sorprendente y en una actitud de diálogo crítico, pero guardando fidelidad al maestro, la introducción captura, paso a paso, el movimiento sinuoso del pensamiento de Husserl. *Derrida* desgrana, sitúa en contexto y relaciona entre sí los temas que Husserl discute o que se anuncian en su compleja meditación.

Los dos textos se entrecruzan e implican constantemente: bajo la mirada atenta del comentarista se despliegan temas que arrojan luz sobre el último y fundamental planteo del creador de la fenomenología, pero guiados con mano maestra por *Derrida* se elevan a la categoría de problemas fundamentales de nuestra civilización y que anuncian el pensar posterior de *Derrida*: la pregunta retrospectiva (Rücksfrage) como instancia metodológica que anticipa la deconstrucción; el lenguaje y la escritura como instancia de sedimentación y, por consiguiente, de tradicionalización a la vez que de olvido, punto crucial para su crítica al "logocentrismo" de la metafísica y su concepción de la gramatología; en conexión con ello, el problema de la Idea como polo infinito, el presente viviente como lugar último de constitución del mundo y, culminando esta constelación, la cuestión de la razón, la teleología y la historia, la interrogación no sólo ya por la génesis del sentido de la ciencia, de la geometría, sino ante todo la pregunta fundamental por el sentido mismo de la historicidad humana y la misión de la filosofía.

creative commons
LICENCIA CREATIVE COMMONS

BORDES MANANTIAL

ISBN 987-590-048-5
9 789875 000483